Ph. Sp. 814 Suabedissen
Philos. N 74

Ph. Lp. 814

Philos. Hist. 51.

R

Resultate
der
philosophischen Forschungen
über
die Natur der menschlichen Erkenntniß
von
Plato bis Kant.

Eine
gekrönte Preißschrift
von
D. Th. A. Suabedissen.

Marburg,
im Verlag der neuen academischen Buchhandlung.
1805.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vorerinnerung.

Im Jahre 1800 wurde von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Kopenhagen die Frage „Was ist in der Lehre von „der Natur der menschlichen Er„kenntniß existirender Dinge „durch die Forschungen der Phi„losophen seit Plato und Aristo„teles geleistet worden?“ bekannt gemacht, zu deren Beantwortung diese Schrift geschrieben wurde. Die Abhandlungen sollten bis zu Ende des Junius 1801 eingelaufen seyn. Aber erst im Oktober des Jahres 1803 wurde dem Verfasser die Entscheidung mitgetheilt, wodurch ihm der Preiß zuerkannt wurde, und erst ein halbes Jahr später erhielt er seine Abhandlung zurück. Er sieht sich genöthigt, dieses bekannt zu

machen, um die Leser und Beurtheiler dieser Schrift zu bitten, darauf Rücksicht zu nehmen, daß sie vor vier bis fünf Jahren geschrieben wurde. Denn eine spätere, eine jetzige Bearbeitung dieser Materie würde wahrscheiulich nicht allein eine größere Vollständigkeit in einzelnen Urtheilen sowohl, z. B. in Entwiklung der Vorzüge des Kantischen Systems vor Plato's Lehre, als auch vielleicht im Resultate selbst mit sich gebracht haben. Inzwischen glaubt er doch, im Bewußtseyn der Unbefangenheit, womit er die Lehren der Philosophen dargestellt hat, daß diese Schrift vornemlich dem Anfänger im Studium der Geschichte der Philosophie zur richtigen Erkenntniß, Vergleichung und Würdigung der Forschungen über die wichtige Lehre von der Natur der menschlichen Erkenntniß beförderlich seyn werde, — und in diesem Glauben mag er sie der öffentlichen Bekanntwerdung nicht entziehen.

Hanau den 3ten Julius 1804.

Inhalt.

Einleitung . . . . Seite 3

Erster Zeitraum, von Plato und Aristoles bis Loke.

Kurze Darstellung der Theorien der beiden griechischen Weltweisen über die Natur der menschlichen Erkenntniß . . . 11
Lehren anderer Griechen, Epikur's, der Megariker, Stoiker, Akademiker, Pyrrhonier, Neu-Platoniker 36
Kirchenlehrer, Araber, Scholastiker . 84
Erste Versuche des von den Fesseln des Scholasticimus befreiten Verstandes . . 110
Descartes und Malebranche . . . 123
Spinoza 139
Skeptiker 147
Rükblik auf den ersten Zeitraum . . 151

Zweiter Zeitraum, von Loke bis Kant.

Locke 157
Bayle 171

Leibnitz 174
Wolf 185
Berkeley 188
Hume und seine Gegner . . . 194
Sinnen-Philosophie in Frankreich . 204
Popular-Philosophie in Deutschland . 210
Schlußbetrachtung . . . 215

Dritter Zeitraum, von Kant bis auf die jetzige Zeit (1801.)

Kant's Critik der reinen Vernunft . 219
Einige Betrachtungen über den Sinn und die Mißverständnisse derselben . . 298
Ist der Skeptiker durch dieselbe befriedigt? 315
Vergleichung der Kantischen Theorie mit den Theorien des Plato und des Aristoteles 326
Reinhold's Elementarphilosophie . . 344
Aenesidemus 360
Beck's Erklärung der Kantischen Critik und ihr Verdienst . . . 365
Fichte u. Schelling; transscendentaler Idealismus 393
Bouterwek's Apodiktik . . . 436
Resultat 439

Einleitung.

Es ist allgemein bekannt, welche Richtung der philosophische Forschungs-Geist in den neuren Zeiten genommen hat. Nachdem man lange genug Systeme gebauet hatte, deren jedes, auf den Trümmern eines vorhergehenden errichtet, der Zerstörung durch ein folgendes entgegen sahe, mußte man endlich auf die Nothwendigkeit aufmerksam gemacht werden, sich vorher einen sichern festen Grund zu bereiten,

ehe man es wagte, ein neues Gebäude, das dauerhafter seyn sollte, errichten zu wollen. Nachdem man lange genug die Gewißheit der Erkenntnisse gegen den Skeptiker zwar behauptet, aber nicht bewiesen hatte, mußte es endlich zum dringenden Bedürfniß werden, die Principien und die Entstehungsart der Erkenntniß überhaupt zu erforschen, um eben dadurch ihre Gewißheit darthun zu können. Und weil man zugleich einsahe, daß man, wenn es überhaupt thunlich wäre, nur auf diesem Wege dazu gelangen könnte, ein unerschütterliches Fundament zu einem Systeme von Erkenntnissen zu legen, das aller Zukunft Troz bieten könnte; so wandte sich alle Anstrengung der philosophischen Forscher neuerer Zeiten auf das Ziel, durch die Enthüllung des tief verborgenen Mechanismus des menschlichen Geistes die Natur der Erkenntniß an's Licht zu ziehen. Ob nun durch die Bemühungen so vieler tiefdenkender Männer dies Ziel erreicht sey; oder, wie weit man sich demselben genähert habe; oder, ob etwa bewiesen worden, daß es überhaupt nicht zu erreichen sey: dies zu wissen, muß für jeden, der an den grosen Bestrebungen der

menschlichen Vernunft Antheil nimmt, ein nicht geringes Interesse haben. Aber eben hierüber zu entscheiden, ist hauptsächlich durch die verschiedenen Wege, welche die neuern Forscher einschlugen, um zu jenem Ziele zu gelangen, und durch die daher unter ihnen selbst entstandenen Streitigkeiten, mit so vielen Schwierigkeiten verbunden, daß es der Gegenstand einer eignen Untersuchung werden muß. Es war deswegen gewiß eine dem Bedürfniß der jetzigen Zeit in jeder Rücksicht angemessene Frage, welche die Königlich-Dänische Gesellschaft der Wissenschaften zu Copenhagen für das Jahr 1801 aufstellte, nemlich:

„Was hat die Philosophie in der „Erforschung der Natur der menschli„chen Erkenntniß existirender Dinge „nach Plato und Aristoteles Neues „geleistet?“

Die gegenwärtige Abhandlung ist ein Versuch, diese Frage zu beantworten, und zwar historisch zu beantworten, d. h., nicht durch Räsonnement aus irgend einer angenommenen

Theorie, sondern durch getreue und unbefangene Darstellung dessen, was selbstdenkende Männer aller Zeiten über das Erkennen und Wissen der Menschen geurtheilt haben. Denn aus einer solchen bis auf die neuesten Zeiten fortgeführten Zusammenstellung der Resultate dieser Forschungen muß sich wohl am Ende der Punkt, auf welchem das Problem jetzt steht, und zugleich die Vergleichung desselben mit der Ansicht, welche Plato und Aristoteles von demselben hatten, von selbst ergeben.

Das Ganze schien mir am schicklichsten in drey Haupt-Perioden getheilt werden zu können, nach drey verschiedenen Epochen, welche sich in dem Gange, den der Forschungs-Geist in dieser Lehre nahm, auszeichnen.

Die erste, von Plato und Aristoteles bis Locke, enthält, nach den Theorieen jener grosen Männer und anderer gleichzeitiger und späterer Griechen, in dem folgenden langen Zeitraum nur einzelne helle Blicke in die Tiefe des Erkenntniß-Vermögens. Der menschliche Geist ging noch nicht in sich selbst zurück.

Man faßte das Problem von der Natur der Erkenntniß noch nicht bestimmt in's Auge und widmete ihm keine fortgesetzte tiefe Nachforschung; machte aber doch das Bedürfniß derselben immer fühlbarer. Daher könnte diese Periode wohl die vorbereitende genannt werden.

Die zweite, von Locke bis Kant, fing damit an, die Erforschung der Natur der Erkenntniß zu einem Hauptgegenstand des Philosophirens zu machen. Aber man faßte dies Problem nicht in seinem Umfang und in seiner Tiefe, und verlor sich, nach einseitigen Versuchen es zu lösen, bald wieder im Dogmatism. Dieser selbst aber zerfiel in Partheien uud gab dadurch dem Skepticism gewonnen Spiel; bis endlich die Seichtigkeit der Popular-Philosophie jede tiefe Untersuchung von sich wieß. Man könnte diesen Zeitraum die Zeit der innerlichen Streitigkeiten des Dogmatism nennen.

In der dritten Periode, von Kant bis auf die jetzige Zeit (1801), suchte

man mit grösserer Anstrengung und Ausdauer, als je, in den verborgensten Mechanismus des menschlichen Geistes einzudringen. Sie kann als die Periode der Transscendental-Philosophie charakterisirt werden.

Erster Zeitraum.

Von Plato und Aristoteles bis Locke.

Kurze Darstellung der Theorieen der beiden griechischen Weltweisen über die Natur der menschlichen Erkenntniß.

Schon geraume Zeit vor Plato war der menschliche Geist in wissenschaftlicher Hinsicht auf der Stufe seiner Entwicklung angekommen, welche zwar an sich gefährlich und verderblich scheint, aber als Vorbereitung unbefangener und tiefer Untersuchungen für die Wissenschaft sowohl, als die höhere Cultur des Menschen überhaupt, nothwendig ist. Es herrschte nemlich jetzt unter den Griechen die allgemeine leichtsinnige Zweifelsucht und die

damit verbundene Frivolität der Denkungsart, welche die nothwendige Folge davon waren, daß man auf das unzuverlässige und blos subjektive der meisten vermeintlichen Erkenntnisse aufmerksam geworden war und die Philosophie noch in bloses Räsonnement setzte, dem die Principien fehlten. Xenophanes und die folgenden Eleatiker waren die ersten gewesen, welche durch Nachsinnen über den Unterschied und anscheinenden Widerspruch zwischen den Wahrnehmungen und der Vernunfterkenntniß zum Zweifel an der Gewißheit der Erkenntniß überhaupt geführt wurden. Zeno besonders hatte diesen Zweifel als eine Lehre aufgestellt, und war der Erfinder der Dialektik geworden, als einer Kunst, über einen Satz hin und her mit gleich starken Gründen zu streiten. Mehrere andere neben den Eleatikern blühende Philosophen, z. B. Heraklit und Demokrit, waren dabey stehen geblieben, der Sinnenerkenntniß alle Zuverlässigkeit abzusprechen ohne die Wahrheit und Gewißheit der Vernunfterkenntniß anzugreifen, obgleich doch der letztere seine Zweifel auch bis auf sie erstreckt zu haben scheint. — Besonders aber wurde durch

die Classe von Philosophen, oder vielmehr Räsonneurs, welche mit dem Namen „Sophisten“ bezeichnet werden, eine allgemeine skeptische und frivole Denkungsart erhalten und verbreitet. Sie machten die eleatische Dialektik zur Grundlage einer schimmernden Ueberredungskunst, wodurch in den griechischen Demokratieen so groses Ansehen zu erwerben war. Es läßt sich übrigens nicht leugnen, daß mehrere unter ihnen, z. B. Protagoras und Gorgias, die Gewißheit der menschlichen Erkenntniß mit nicht gemeinem Scharfsinn bestritten.

Diese Sophisten waren die Männer, welche zu Sokrates und auch noch zu Plato's Zeiten die meisten talentvollen Jünglinge der Griechen zu ihrer verführerischen Lehre gezogen hatten. Sokrates brachte sein Leben im Kampfe mit ihnen zu. Doch bekämpfte er sie mehr als Männer, welche die Tugend und Gerechtigkeit zur Schimäre machen wollten und dadurch den Sitten sowohl als dem Staate gefährlich wurden, indem er sich zur Widerlegung derselben auf das moralische Gefühl und auf den gesunden Menschenverstand

berief, als daß er durch eine tiefe, bis auf Principien zurückgeführte, Speculation ihre Zweifel an der Gewißheit der Erkenntniß überhaupt von Grund aus gehoben hätte. Er bekannte vielmehr selbst in Rüksicht auf alle über die Entscheidung des gemeinen Menschensinnes hinaus liegende Fragen seine zweifelnde Unwissenheit.

Sein Verehrer und Schüler Plato konnte sich damit nicht befriedigen, obgleich auch er den praktischen Theil der Philosophie zu seinem Hauptzweck machte. Er glaubte, auch ihn nicht gehörig begründet zu haben, so lange er die Ungewißheit der Erkenntniß überhaupt eingestehen müsse. Er strebte also nach Principien, wodurch sich das Sichere und Zuverlässige, das Wissen, von dem Veränderlichen und Schwankenden, dem Meinen, unterscheiden liese, und woran sowohl die Erkenntniß überhaupt, als besonders seine praktischen Lehren eine sichere Stütze bekämen. Aber, wo sollte er diese Principien zu finden hoffen? Die Natur außer ihm, bemerkte er wie schon viele ältere Philosophen, war in ei=

nem beständigen Wechsel begriffen; ihre Qualitäten veränderten sich immer und mit ihnen die Vorstellung und Erkenntniß derselben. Aus ihr also konnten die festen und nothwendigen Erkenntnisse, und die bleibenden Bestandstücke selbst der Vorstellung sinnlicher Gegenstände nicht genommen seyn. Sie mußten vielmehr von der Vernunft zur Erkenntniß derselben mitgebracht werden. Aber wie und woher hat sie die Vernunft? wie vereinigen sie sich mit der Erfahrung? diese Fragen mußten Plato zu einer tiefern Untersuchung des Erkenntnißvermögens selbst führen. Es war ein neuer von keinem der ältern Philosophen betretener Weg; nur Demokrit hatte durch die Hypothese herumflatternder Bilder die Vorstellungen äusserer Gegenstände zu erklären versucht. Um die Natur des Erkenntnißvermögens zu erforschen, ging er von den Aeußerungen und Wirkungen desselben aus, deren er im allgemeinen zwey annahm, nemlich αισθησεις (*Empfindungen*) und διανοιας (*Begriffe*). Zu *jenen* rechnete er nicht allein das Afficirtseyn des Subjekts und die Vorstellung des afficirenden Gegenstandes, (welche man jetzt

Anschauung nennt) zugleich; sondern auf die Begierden und innern Gefühle. Diese unterschied er in solche, welche einem Erfahrungs-Gegenstand genau entsprechen; in solche, die zwar auf Erfahrungs-Gegenstände anwendbar sind, aber nicht genau mit ihnen zusammentreffen, z. B. geometrischer Figuren, und endlich in solche, denen kein durch Sinne wahrnehmbarer Gegenstand entsprechen kann, z. B. das Gute. Als den Grund dieser zwey wesentlich verschiedenen Produkte des Gemüths mußte er zwey Hauptvermögen desselben annehmen, das der sinnlichen Vorstellungen, die Sinnlichkeit, und das der Begriffe, den Verstand im weitern Sinn. Den Hauptunterschied derselben läßt er darin bestehen, daß jener durch körperliche Werkzeuge, dieser ohne dieselbe wirksam ist.

Was nun zuerst die sinnliche Vorstellung betrift, so kommt sie nach ihm dadurch zu Stande, daß 1) ein äußerer Gegenstand einen Eindruck auf das Organ des Körpers macht und dieses denselben empfängt und der Seele zuführt (παθημα). 2) Daß die hier-

durch erweckte Thätigkeit der Seele selbst dem von dem Organ aufgenommenen Eindruck gemäß ein Bild (ειδωλον, εκμαγειον) von dem Gegenstand erzeugt, welches nun eigentlich die sinnliche Vorstellung ist. (Es erhellt hieraus, daß Plato zwar die Sinnlichkeit von den äussern Sinnorganen unterschied, aber von einem besondern innern Sinn eben so wenig als von einer a priorischen Form der Sinnlichkeit etwas ahndete.)

Von den Eindrücken bleiben Spuren in der Seele, welche dazu dienen können, die sinnliche Vorstellung zu erneuern. Die Fähigkeit, diese Spuren aufzubewahren, heißt Gedächtniß, (μνημη); das Vermögen, durch ihre Erregung die ehemaligen Vorstellungen zu erneuern, Erinnerungs-Kraft (αναμνησις), welcher Ausdruk aber auch das Vermögen begreift, mit den gegenwärtigen sinnlichen Vorstellungen andere, die ihnen analog sind, zusammen zu stellen. —

Jedoch, Plato beschäftigte sich nicht lange mit der Erforschung der Natur der Sinnlich-

keit. Er ging bald, und zwar mit der Anstrengung seines ganzen Geistes, auf die Entwiklung des Verstandes über, weil er in ihm allein die Principien alles Wissens zu entdekken glaubte.

Das **Denken**, behauptet er, unterscheidet sich vom Empfinden hauptsächlich dadurch, daß es ohne körperliche Werkzeuge geschieht. Das Produkt des Denkens ist der Begriff überhaupt. Urtheilen ist denken; es bestimmt entweder die Verknüpfung zwischen Prädicat und Subjekt wirklich (δοξαζειν), oder setzt sie als möglich voraus und sucht sie zu bestimmen, (διανοεισθαι). Alles Denken ist Verbinden des Mannigfaltigen. Der Begriff enthält also ein Eins und ein Vieles, und ist als Wirkung des vorstellenden Subjekts verschieden von dem, was durch ihn vorgestellt wird. Er muß einen Gegenstand haben, auf welchen er sich aber näher oder entfernter beziehen kann. Dieser Gegenstand ist nun entweder durch die Erfahrung gegeben und dann heißen die Begriffe φαντασιαι, oder er ist übersinnlich und die Begriffe werden νοησεις, ιδεαι genannt.

Durch die Zergliederung und neue Verknüpfung jener, der empirischen Begriffe, entspringen empirische Urtheile, (δοξαι). Sie setzen diese, die Ideen, voraus. Denn jeder empirische Begriff und jedes empirische Urtheil erfordern schon einen vorhergehenden Begriff, der nicht vom Verstande mittelst des Zusammenfassens sinnlicher Merkmale erzeugt ist, sondern wodurch dies selbst erst möglich wird. Diese Ideen gehören dem Verstande allein an, indem ihre Gegenstände nicht anschaulich, sondern nur denkbar sind. Der Verstand, in so fern er sie besitzt, heißt νȣς, φρονησις. Sie sind fest, bleibend und unwandelbar; enthalten die nothwendigen Merkmale, das Wesen (ȣσιαν, το οντως ον) der Dinge; sie sind die ewig gleichen Formen und Muster (παραδειγματα) der Sinnendinge, diese aber nur unvollkommene Nachbildungen (ομοιωματα) von ihnen.

Von den Ideen unterscheiden sich die mathematischen Begriffe. Denn diese bestimmen eine unendliche Zahl von Gegenständen, die sich selbst vollkommen ähnlich sind;

durch jene aber wird nur ein Gegenstand unwandelbar bestimmt. Die mathematischen Begriffe sind dem Verstande zur unmittelbaren Anwendung auf die sinnlichen Gegenstände gegeben; er ist, in so fern er sie besitzt, leidend.

Die Thätigkeiten des Verstandes bestehen im δοξαζειν, διανοειν und νοειν. δοξαζειν ist das Zusammenfassen und Beurtheilen blos sinnlicher Wahrnehmungen; διανοειν ist das Räsonniren über anschauliche Dinge; wenn man von allgemeinen reinen Begriffen zu der Sinnlichkeit übergeht, um sie zu begreifen; νοειν das Beschäftigen mit blos reinen Begriffen und Aufsteigen zu den höchsten Principien; hierdurch allein entsteht Wissenschaft (επιστημη). Denn die Quelle der festen, wahren Erkenntniß ist die Vernunft, in so fern sie die Ideen enthält. Die Sinnlichkeit liefert nur ein immer veränderliches Mannigfaltiges. Es kann nur begriffen und als ein bestimmtes Objekt erkannt werden durch die Beziehung auf eine Idee, welche das Bleibende, Wesentliche, das eigentliche Ding an

sich ausdrückt und erst einen bleibenden Gegenstand möglich macht. Erkenntniß ist also die durch Vernunft bestimmte Vorstellung von einem bestimmten Gegenstand.

Ursprünglich wohnen die Ideen in der göttlichen Vernunft. Sie sind die Formen, nach denen sie die unbestimmte Materie bestimmte, wodurch also die Dinge erst bestimmte Dinge wurden und ihr Wesen erhielten. Der menschlichen Seele, die aus der Gottheit stammt, wurden diese Ideen mitgetheilt. Aber durch die Verbindung mit dieser groben Materie, durch den Eintritt in dieses Leben, verlor sie die deutliche Vorstellung derselben, welche nur durch die Sinnendinge, die von der Gottheit nach ihnen gebildet wurden, nach und nach wieder geweckt werden kann. (Daher kommt es, daß Plato die Erkenntniß oft Erinnerung nennt).

Dieser Theorie des Erkennens gemäß unterschied Plato die Dinge an sich (οντως οντα, νοητα) von den Erscheinungen

(φαινομενοις, αισθητοις). Jene sind blos denkbar und lassen sich in keiner Anschauung darstellen; sie machen das Wesen der Dinge, den allgemeinen Geschlechtsbegriff der Individuen aus; sie sind die Ideen selbst, die unveränderlichen Formen der Dinge, in so fern sie mit der Materie von der Gottheit verknüpft wurden. Sie werden erkannt durch die Vernunft. Ist der Stoff, worauf sich die Ideen abdrücken, ein sinnlich wahrnehmbarer, so entstehen körperliche —, ist er es aber nicht, so entstehen unkörperliche Substanzen. — Diese, die Erscheinungen, sind die Dinge, in so fern sie wahrgenommen werden, und das mannichfaltige durch die Sinne wahrgenommene Wechselnde, Veränderliche, unter einem empirischen Begriff vereinigt ist, (αισθητα, δοξασα). Daß dieser nie sich selbst gleich bleibt, erhellt daraus, weil er einen immer wechselnden Stoff enthält. Dieser Wechsel selbst und jener Begriff wird erst möglich durch die Beziehung auf das οντως ον, auf das durch die Idee bestimmte Feste, Bleibende. — Den wechselnden Sinnenstoff, mithin die Erscheinung selbst, nahm

Plato als etwas Reales, obgleich immer Wechselndes an, ohne die Möglichkeit zu untersuchen.

Es ist nicht zu erwarten, daß Plato vom Raum und der Zeit, diesen bis auf den heutigen Tag noch nicht allgemein geltend erklärten Vorstellungen, eine Meinung geäußert habe, die uns befriedigend oder nur verständlich wäre. Es scheint, daß er die Urmaterie, die er dem Entstehenden, dem γιγνομενον, entgegen setzt, für einerley mit dem Raum hielt. Dennoch unterschied er die räumliche Existenz der Sinnendinge von der Existenz der Ideen, welche er nicht in den Raum setzte. Er hielt ihn also nicht für nothwendige Bedingung der Existenz überhaupt. Die Zeit betrachtete er theils als die ewige, unendliche (αιων, das Gebilde unsrer Phantasie, die reine Anschauung der Zeit), in welcher die Dinge an sich sind, die ohne Veränderung nur sind und dauern; theils als die endliche Zeit, die mit der Entstehung der Welt der Erscheinungen anfing, und worin der Wechsel vorgeht, worin alles wird. Ob er sie als ein

Ding, oder eine blose Vorstellungsart betrachtete, ist nicht klar.

Aristoteles unterschied, wie sein Lehrer Plato, zwischen Meinen und Wissen, und bestimmte den Begriff des letztern noch genauer und strenger. Wissenschaft ist ihm Demonstration aus Principien. Diese Principien für jede Art des möglichen Wissens aufzufinden, anzuwenden, und so alles Nothwendige und Feste in der menschlichen Erkenntniß zu umfassen, war sein groser Zweck, dem er mit dem größten Scharfsinn und Fleiß nachstrebte. Plato's Lehren genügten ihm nicht. Denn theils hatte Plato nicht so sehr ein System, als vielmehr nur Bruchstücke zu demselben geliefert, theils und besonders konnte Aristoteles die Erkenntnißprincipien desselben, die Ideen nicht als solche anerkennen, und mußte sich deswegen im Wesentlichen seiner Philosophie von der Platonischen entfernen. Einem Kopfe wie ihm mußte die Wichtigkeit einer genauern Erörterung der Natur der Erkenntniß einleuchten, und daher ein tieferes Eindringen in die Art und Weise des Vorstellens und in

die Natur des Vorstellungs=Vermögens überhaupt ein Bedürfniß werden. Denn nur dadurch konnte er hoffen, zur Unterscheidung des Veränderlichen und Nothwendigen, des Objektiven und Subjektiven in der Erkenntniß, selbst zur Entdeckung der obersten Principien, und sogar, wie er wenigstens meinte, zur Bestimmung der Natur der Seele selbst zu gelangen. Das wichtigste noch vorhandene Denkmal dieser seiner Nachforschung sind seine Bücher von der Seele.

Fassen wir die Resultate seiner Untersuchungen kurz zusammen, so ergiebt sich daraus folgende Theorie der Erkenntniß:

Der erste Ursprung aller Erkenntniß ist die Einwirkung der äussern sinnlichen Gegenstände auf unsre Organe. Die Dinge drücken sich nemlich in denselben ab, und die Organe haben folglich die Vermögen, die Eindrücke derselben aufzunehmen (Receptivität). Diese Vermögen (δυναμεις) sind von den Organen selbst verschieden; sie sind nur bestimmte Verhältnisse derselben zu den empfindbaren Din=

gen, den αισθητοῖς, (sie werden auch Entelechien genannt). Die Dinge selbst aber werden natürlich nicht aufgenommen, sondern nur die Form derselben, die ihnen objektiv, als Dingen, an sich zukommt. Jedoch wird diese Form nur dem Vermögen des Organs gemäß aufgefaßt. — Der Organ-Sinne sind fünf. Jeder empfindet durch ein gewisses medium, das Auge durch's Licht, u. s. w., und jeder hat eine ihm eigenthümliche Art von empfindbaren Gegenständen, die nur von ihm empfunden werden, z. B. das Auge die Farbe, das Ohr den Schall. Aber außer diesen jedem einzelnen Sinne eigenthümlichen Arten von empfindbaren Dingen gibt es auch solche, die von allen Sinnen gemeinschaftlich empfunden werden, z. B. Bewegung, Ruhe, Größe. Ferner gibt es auch ein zufällig Empfindbares, das nemlich, was sich an einem empfundenen Dinge befindet, z. B. daß ein gewisser Mensch weiß ist. — Außer diesen Organ-Sinnen enthält das menschliche Gemüth in Beziehung auf die Empfindungen noch ein besonderes Vermögen, das man den Grund-sinn nennen könnte. Durch diesen nemlich

wird es möglich, die Empfindungen verschiedener Organe zusammen zu fassen, zu vergleichen und zu unterscheiden, welches durch die Organ-Sinne nicht geschehen kann, weil jeder derselben nur die ihm eigenthümliche Empfindung enthält. Alle Organ-Sinne müssen sich also auf diesen Grundsinn beziehen und ihm ihre Emfindungen liefern. — Alle Organ-Sinne mit diesem Grundsinne zusammen genommen machen das Hauptvermögen des menschlichen Gemüths aus, welches man *Sinnlichkeit* (αισθητικον) nennt. Sie ist also das *Vermögen, zu empfinden und dadurch zu Vorstellungen zu gelangen,* überhaupt. — (Raum und Zeit hielt Aristoteles für objektiv, so wie er den Dingen eine objektive Form zuschrieb. Doch glaubte er nicht, daß diese Form der Dinge, wie sie an sich ist, erkannt würde, sondern nur der Beschaffenheit der Gemüthsvermögen gemäß.)

Nach den Vorstellungen durch die Sinne, den Wahrnehmungen, und durch dieselbe wird ein Vermögen in uns wirksam, aus denselben Bilder (φαντασματα) zu bilden, welches

daher φαντασια heißt, und das zweite Hauptvermögen des Gemüthes ausmacht. Obgleich die Sinnlichkeit den Stoff zu diesen Phantasmen hergibt, so darf das Vermögen derselben doch nicht mit ihr verwechselt werden. Denn Empfindungen werden unwillkührlich durch den Eindruck gegenwärtiger Dinge bestimmt; Einbildungen nach Willkühr auch ohne Gegenwart der Gegenstände gebildet. Jene sind immer wahr, diese oft falsch; jene haben wir nur, wann die Sinne wirksam sind, diese auch im Schlafe, u. s. w. — Auch von Verstand, Vernunft und der Meinung (δοξα) unterscheidet sich die Einbildung. Von jenen, — weil die Einbildungskraft oft täuschende Bilder schaft, Verstand und Vernunft aber die Wahrheit erkennen. Von dieser, — weil sie überhaupt kein Fürwahrhalten ist, sondern nur Bilder gibt, worüber man dann erst meinen und urtheilen kann. — So wie Einbildungen überhaupt erst durch vorhergegangene Empfindungen möglich werden; so müssen auch die falschen Einbildungen ihren Grund in derselben haben. Die Empfindungen an sich sind zwar immer wahr; aber sie können falsche

Einbildungen veranlassen, z. B. wenn die Gegenstände sich in zu weiter Ferne befinden. — Uebrigens ist die Einbildungskraft ein zur Erkenntniß der Dinge nothwendiges Vermögen, weil sie die Sinnlichkeit und den Verstand vermittelt, indem sie die Wahrnehmungen jener (υποληψεις) in ein Bild zusammen stellt und dem Verstand zur Beurtheilung darreicht.

Denn wir empfinden nicht allein und bilden nicht blos Einbildungen, sondern wir denken und erkennen auch; wir besitzen nicht blos Sinnlichkeit und Einbildungskraft, sondern auch Verstand im weitern Sinn. Die Theorie des Aristoteles von der Natur und Wirkungsart dieses dritten Hauptvermögens des menschlichen Gemüths läßt sich in folgenden Numern vorstellig machen:

1) Das Vermögen zu denken ist nicht durch sich selbst wirksam, sondern muß erst durch etwas anderes in Wirksamkeit gesetzt werden. Es ist vorher gar nichts wirkliches, sondern existirt nur (wie er sagt) δυναμει.

2) Die Bilder der Einbildungskraft und die sinnlichen Vorstellungen bringen das Denkvermögen zur Wirklichkeit. Sie bieten sich nemlich demselben dar und werden aufgefaßt.

3) Das aber, was eigentlich aufgefaßt wird, sind nicht jene sinnlichen Vorstellungen und Phantasmen selbst, sondern die Formen der denkbaren Gegenstände. Der Verstand kann daher der Platz (τοπος) der Formen genannt werden, auch, die Möglichkeit denkbarer Gegenstände als solcher. Diese Formen sind nemlich objektiv, haften den Dingen selbst an. Der Verstand nimmt sie seinem Vermögen gemäß auf. In so fern er dies thut, ist er leidender Verstand.

4) Dieser leidende Verstand enthält von Natur keine Begriffe in sich; er gleicht vor dem Auffassen der Phantasmen einer unbeschriebenen Tafel. Es gibt also keine angebohrnen Begriffe und keine Ideen im Platonischen Sinn. — (Er bestreitet an vielen Orten die Ideenlehre ausführlich, ob sie gleich

schon durch seine Entwicklung der Erkenntniß, wonach sich zuletzt alles auf die Sinnenwahr- nehmungen reducirt, wegfallen mußte. Dabey setzt er immer voraus, daß Plato die Sub- stantialität der Ideen ausser der göttlichen Vernunft behauptet habe.) — Der Ver- stand a priori ist nichts als die Form der Formen denkbarer Dinge.

5) Aber jene Phantasmen werden vom Verstande nicht blos aufgenommen, sondern auch bearbeitet, verknüpft und getrennt. Es gibt also auch einen thätigen Verstand. Er ist der Seele, was das Licht dem Auge ist; wie dieses das Sehen, so macht jener die Erkenntniß wirklich.

6) Dieser thätige Verstand macht durch Vergleichung aus den Phantasmen die allge- meinen Begriffe, welchen also kein Gegenstand entspricht, der sonst übersinnlich seyn müßte, da alle unsere Gegenstände sinnliche Indivi- duen sind. Sie sind blose Classificationen die- ser Individuen; blose nomina rerum. — Er erforscht ferner die obersten Principien, wen-

det sie an und macht dadurch erst Gewißheit und Wissenschaft möglich.

7) Er selbst ist einfach, unveränderlich durch das Denkbare, unvergänglich.

8) Er kann sich auch selbst denken, nachdem er wirksam gewesen ist, durch Abstraktion von dem Gedachten; er denkt sich nemlich alsdann als ein bloses Vermögen. (reiner Verstand.)

9) In so fern er sich selbst, und überhaupt, in so fern er das Untheilbare und Einfache denkt, kann er nicht falsch denken. Falsches kann er nur denken, wenn er Vorstellungen sinnlicher Gegenstände verknüpft oder trennt, ohne daß die Gegenstände dazu berechtigen.

10) Die Gegenstände können nur gedacht und erkannt werden vermittelst der Phantasmen. Sie erst erregen den Verstand und bringen ihn zur Wirksamkeit. Der Verstand kann also nichts denken, nichts lernen, nichts verstehen, ohne zugleich ein φαντασμα zu denken.

Wir erkennen also die Dinge nicht, wie sie an sich sind, sondern nur Erscheinungen, und da die Phantasie ihren Stoff von der Sinnlichkeit nehmen muß, die Sinnlichkeit aber nur dadurch eine Vorstellung erhält, daß ein äusserer Gegenstand auf sie einwirkt und die Formen des Empfindbaren erweckt; so beruht zuletzt all' unser Denken und Erkennen auf den Eindrücken der Außendinge. Das reine Denken, nach No. 8, besteht blos darin, wenn sich der Verstand selbst denkt.

12) Es lassen sich auch die Grundmerkmale angeben, die jedem Dinge, in so fern es denkbar und erkennbar ist, zukommen und allen andern zum Grunde liegen. Aristoteles nennt sie Kategorien und führt zehn auf, nemlich Substanz, Quantität, Qualität, Relation, Irgendwo (ubi), Irgendwann (quando), Wirken, Leiden, inneres Verhältniß (situs), äußeres Verhältniß (ἔχειν, habere). — Diese zehn Kategorien sind eigentlich Erkenntnißbegriffe, und bestimmen etwas in oder an dem Objekte selbst. Die fünf Kategoreme aber,

oder Prädicabilien, die er noch folgen läßt, setzen jene zum voraus, und sind blose Verhältnißbegriffe, blos logisch. Sie sind: Gattung, Art, Verschiedenheit, wesentliches Merkmal, zufälliges Merkmal. — (Ob die Hypotheorie der Kategorien von Aristoteles selbst herrühre, ist zweifelhaft. Ihr Daseyn beweißt wenigstens, daß er selbst oder einer seiner Schüler schon die Unvollständigkeit seines Kategorien-Systems einsahe.)

Noch handelt Aristoteles vom Gedächtniß als einem zu unseren Erkenntnissen nothwendigen Vermögen. Er setzt es in die Mitte zwischen das Empfindungs- und Denkvermögen, oder läßt es vielmehr aus beiden zusammen gesetzt seyn. Jenes muß einen erhaltenen Eindruck aufbewahren; dieses muß urtheilen, daß dies der ehmals empfangene Eindruck ist. Das Aufbewahren des Eindrucks geschieht durch das Organ des Grundsinnes, wofür Aristoteles das Herz annahm, weil er dem Blute das Gefühlvermögen zuschrieb. Daher wird das Gedächtniß von der Beschaffenheit des Körpers abhängig, und geht mit

demselben zu Grunde. — Er versuchte auch, die Gesetze des Erinnerns zu bestimmen und stellt die Aehnlichkeit, den Gegensatz und die Coexistenz als solche auf.

Lehren anderer Griechen.

1) Epikur.

Plato führte alle Erkenntniß auf den Verstand oder vielmehr die Vernunft zurück, die in und durch die Ideen dieselbe anschaue und fasse; Aristoteles machte den Verstand in seiner Thätigkeit zwar abhängig von den Wahrnehmungen, ließ aber doch erst durch ihn die Erkenntniß und Wahrheit zu Stande kommen. Der Sinnlichkeit schrieb jener nur die Vorstellung des immer Fliesenden, Veränderlichen zu; dieser machte sie und die Einbildungskraft zu Dienerinnen des Verstandes, dem sie die Phantasmen liefern mußten. Ihnen beiden

stand in dieser Rücksicht das System *Epikurs* entgegen. Denn das charakteristische desselben ist, daß er die Empfindung für die Quelle, und ihre Evidenz (εναργειαν) für das Kriterium der Wahrheit erklärt. Schon *Aristipp* hatte gleich nach Sokrates Tode vielleicht zum Theil im Widerspruch gegen Plato die Sinnlichkeit so sehr in Schutz genommen, daß er behauptete, nur die Empfindungen könnten von dem Menschen für wahr gehalten werden, die objektive Beschaffenheit der Gegenstände vermöge er nicht zu erkennen; denn nur seiner Vorstellung oder Empfindung sey er sich deutlich bewußt. Er soll nach Einigen sogar schon so weit gegangen seyn, zu sagen, daß man nicht einmal wissen könne, ob etwas anderes, als Empfindungen, existire. Wenigstens leugnete er alle objektive Erkenntniß. So viel wagte Epikur nicht, der vielmehr der Empfindung eine gewisse Objektivität zuschrieb. Von den Gegenständen, lehrte er nach Demokrit, sondern sich Bilder (ειδωλα) ab, welche in die Sinne eindringen und die Empfindungen oder sinnlichen Vorstellungen (φαντασιας) erzeugen. Die

Sinne selbst verändern diese Bilder nicht, sondern besitzen nur die Fähigkeit, dieselben aufzunehmen. Aus diesem Grunde ist die Empfindung wahr; denn sie stellt das Bild dar, wie sie es empfangen hat. Dazu kommt noch, daß die Empfindung durch nichts des Irrthums überführt werden kann; nicht durch Empfindungen desselben Sinnes, weil diese alle dasselbe Gewicht haben; nicht durch Empfindungen anderer Sinne, weil diese nicht über einerley Gegenstände entscheiden können; endlich auch nicht durch Empfindungen einer anderen Zeit, weil eine so gut ist als die andere, und alle für wahr zu nehmen sind. — Außer dem Empfindungsvermögen nahm Epikur eine Denkkraft (animus) an, welcher er das Bilden allgemeinerer Begriffe und das Urtheilen zuschrieb. Diese allein ist die Quelle aller Irrthümer, welche entstehen, entweder, wenn unserm Urtheile die Evidenz der Empfindung widerspricht (αντιμαρτυρησις), oder wenn wir zu übereilt von der Beschaffenheit des Bildes, das unsere Sinne aufnehmen, auf die Beschaffenheit des Gegenstandes schliesen. Denn nicht immer sind diese Bilder

den Gegenständen völlig angemessen, weil sie durch das lange Herumfliegen etwas von ihrer ursprünglichen Form verlieren können. Wahr sind hingegen diejenigen Urtheile, welche die Evidenz der Empfindung bestätigt (δι' επιμαρτυρησεως). — Ideen im Platonischen Sinn und überhaupt angebohrne Begriffe, auch Begriffe a priori, verwarf Epikur. Er machte den Verstand gänzlich abhängig von den Sinnen. Alle allgemeine Begriffe desselben sind nach ihm nichts als mancherley Zusammensetzungen der Empfindungen, oder Erweiterungen und Verkleinerungen der Sinnengegenstände nach Analogien mit Empfindungen.

Dies System mußte durch seine Leichtigkeit für alle diejenigen viel empfehlendes haben, welche nicht zu tiefen Speculationen geneigt waren. Es empfiehlt sich auch durch seine Einheit und Uebereinstimmung mit dem gemeinen Menschensinn. Noch in neueren Zeiten haben manche seiner Sätze, besondes durch Locke, eine große Celebrität erhalten, und in unsern Tagen noch vertheidigt man in jeder

Logik und Psychologie den Satz, daß die Sinne nicht irren. Den weiter denkenden konnte aber doch diese Lehre nicht befriedigen, weil bey der Veränderlichkeit der Empfindungen keine bleibende, feste Vorstellung, d. h. keine eigentliche Erkenntniß statt finden konnte, und die Nothwendigkeit und Allgemeinheit mancher Urtheile, die nicht von der Erfahrung entlehnt scheint, damit nicht zu vereinigen war. — Uebrigens ist noch zu bemerken, daß man hier schon einen, von Demokrit entlehnten, Versuch findet, die immer so geläufige und immer so unverständliche Phrase: „die Gegenstände afficiren die Sinne", zu erklären, obgleich diese Erklärung die Unverständlichkeit nicht vermindert.

---

2) Die Megarische Schule.

Die Megarische Schule, gestiftet von Euklid, einem Schüler des Sokrates, soll sich große Verdienste um die Erforschung der Natur des Erkenntnißvermögens erworben haben. Wir haben aber keine bestimmte und

vollständige Nachrichten mehr von den Megarikern; nur wissen wir, daß sie die Logik bearbeiteten, oder vielmehr die Kunst zu disputiren auf den höchsten Gipfel brachten. Sie erfanden täuschende, schwer aufzulösende Sophismen. Durch diesen Hang, über alles zu streiten, mußten sie in Zweifelsucht gerathen und die Gewißheit der Erkenntniß untergraben. Am bekanntesten unter ihnen sind Eubulides, Diodor und Stilpo. Der letzte soll, nach Diogenes von Laerte und Plutarch, geleugnet haben, daß die allgemeinen Begriffe (τα ειδη) Realität hätten, weil sie sich auf keinen bestimmten Gegenstand bezögen; er soll ferner behauptet haben, daß jeder bestimmte Gegenstand nur von sich selbst prädicirt werden könne, wodurch er die Gültigkeit der jetzt so genannten synthetischen Urtheile geleugnet zu haben scheint.

---

3) Die Stoiker.

Keine unter den griechischen Philosophen-Schulen hat es sich so viel Mühe kosten las-

sen, die Gewißheit der Erkenntniß darzuthun, als die Stoiker. Sie sind die eigentlichen Dogmatiker des Alterthums, und wenn sie nicht schon durch die erste Anlage ihres Systems, von Zeno entworfen, darauf hingeleitet wären; so würden sie durch die neben ihnen stehenden und mit ihnen rivalisirenden Akademiker dazu getrieben worden seyn. Allen Scharfsinn mußten sie aufbieten, um der Beredsamkeit und dem Witz dieser Zweifler eine feste Brustwehr entgegen zu stellen. Daher mußte es aber auch kommen, daß sich in ihren Beweisen für die Gewißheit Abweichungen und Dunkelheiten finden, weil sie dieselben den jedesmaligen Angriffen gemäß einrichten mußten. Folgende Darstellung scheint die Hauptzüge ihres Systems in Beziehung auf die Natur und Gewißheit der Erkenntniß zu enthalten:

1) Die körperliche Seele verhält sich gegen die äußeren Gegenstände nur leidend. Diese drücken sich vermittelst der Sinne in ihr ab, wodurch Bilder, sinnliche Vorstellungen (φαντασιαι), entstehen. (Die Art dieses

Abdruckes erklären einige bestimmter, und gröber durch das Gleichniß des Petschaftes und Wachses; andere allgemeiner durch eine Modification oder Veränderung der Seele.) Ihr kommt also in Beziehung auf die Vorstellung äusserer Gegenstände blosse Receptivität zu, welche sie φαντασιαν nennen, unter welchem Ausdruck aber auch oft das sämmtliche Erkenntnißvermögen zu verstehen ist.

2) Durch mehrere homogene Eindrücke wird das erzeugt, was wir Erfahrung nennen. Aus ihr entwickelt dann die Seele durch Anordnung, Vergleichung, Zusammensetzung der vorhandenen Vorstellungen, ferner durch Analogie, Entgegensetzung, Versetzung und Beraubung allgemeine Begriffe und Grundsätze (κοινας εννοιας). Dem Vermögen, dieses zu thun, mußten sie Thätigkeit zuschreiben; es ist die Denkkraft, der Verstand. Von Natur ist er leer, ohne Begriffe und ohne bestimmte Formen.

3) Unter diesen allgemeinen Begriffen und Grundsätzen sind nun mehrere allgemein-

geltend, finden sich bey allen Menschen, und sind eben deswegen unzweifelhaft und gewiß. Sie sind das Fundament einer untrüglichen Wissenschaft. Nur in der Anwendung derselben weichen die Menschen von einander ab.

4) Aber es gibt auch zweifelhafte und unwahrscheinliche Begriffe und Sätze, denen die Seele ihren Beifall nicht geben kann. — Zur Bestimmung dieses Unterschiedes zwischen den wahren und falschen, festen und zweifelhaften Sätzen nahmen sie ein Vermögen der Seele an, das sie καταληψις nennen, ein Vermögen des Begreifens, des Beifalls, den die Seele zwar nicht ganz unwillkührlich, aber doch genöthigt gibt. Diese καταληψις, dies völlige und abgenöthigte Beifallgeben ist ihnen also das Kriterium der Wahrheit.

5) Außer jenen allgemeinen Begriffen und Sätzen, welche allgemein durch diese καταληψις begriffen und für wahr genommen werden, gibt es auch noch andere Fälle, in welchen sie sich äußert, oder, in welchen die Zu-

rückhaltung des Beifalls unmöglich ist. Diese treten nemlich ein, wenn wir unwillkührlich erschüttert werden, wie z. B. bey einem Donnerschlag, und, wenn die Vorstellungen mit Evidenz begleitet sind, welche den Beifall gleichsam abzwingen. Diese Evidenz hat eine Vorstellung, wenn der Gegenstand derselben wirklich vorhanden, wenn er ferner in der Seele abgedruckt und gleichsam versiegelt ist, und wenn daher die Vorstellung aufs genaueste mit ihm übereinkommt.

6) Uebrigens theilten sie die Vorstellungen überhaupt, (Phantasmen) in wahrscheinliche, unwahrscheinliche, solche die wahrscheinlich und unwahrscheinlich zugleich sind in verschiedener Rücksicht, und solche, die weder zu billigen, noch zu verwerfen sind. Die wahrscheinlichen Phantasmen theilten sie wieder in wahre, falsche, zugleich wahre und falsche, und weder wahre noch falsche. Das Wahre definirten sie bald als das mit seinem Prädicat übereinstimmende Subjekt, bald als das Wirkliche, dem etwas widerspricht. Auch (objektiv) wahre Phantasmen werden manchmal nicht

für wahr gehalten, wenn man sie nicht begriffen hat. —

Man kann es wohl nicht vermeiden, bey diesem Ueberblick der Sätze, womit die Stoiker die Gewißheit der menschlichen Erkenntniß zu stützen suchten, das unangenehme Gefühl einer getäuschten Erwartung zu empfinden. Denn gewiß ließ die Erinnerung an die Vorarbeiten des Plato und des Aristoteles, worauf sie fußen konnten, nebst den scharfen Angriffen der Megariker und Akademiker, welche sie immer von neuem nöthigten, allen Fleiß und allen Scharfsinn zur Sicherung des Fundaments einer Wissenschaft aufzubieten, ein tieferes Eindringen in die Natur der menschlichen Erkenntniß und das Auffinden festerer Stützen der Gewißheit derselben erwarten; zumal, wenn man hinzudenkt, daß einige ihrer Streiter, vorzüglich Chrysip, in dem Rufe eines ausgezeichneten Scharfsinns stehen. Er mochte ihn auch besitzen; aber er hat ihn mehr in dialektischer Kunst, als in gründlicher Critik des Erkenntnißvermögens an den Tag gelegt.

Das System der Stoiker in Rücksicht auf das Entstehn der Erkenntnisse ist offenbar bloser Empirismus, weil sie angebohrne Begriffe nicht allein, sondern auch bestimmte Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes leugnen und den Abdruck des Gegenstandes auf die Seele für die einzige Quelle der Erkenntniß halten. Dieser Empirismus inzwischen, der in der That mit ihrem Materialismus in Verbindung steht, ist ihnen nicht zu verargen; aber wie vertragen sich damit die allgemein geltenden und nothwendigen Begriffe und Sätze, die sie mit so vielem Eifer behaupten? Hatten sie den Vorwurf des Schwankenden, Veränderlichen, oder den der blosen Subjektivität der Empfindungen widerlegt? Und dann welches war das objektive Kriterium, wodurch sie die allgemein gültigen, gewissen, von den zufälligen ungewissen Begriffen und Sätzen unterscheiden konnten? Sie konnten keines finden und nahmen ihre Zuflucht zu einem subjektven, der καταληψις, dem Beifallgeben der Seele. Dies Kriterium ist im Grunde nichts anderes, als was wir Wahrheitsgefühl nennen; eine dunkle oder verwor-

rene Vorstellung anderer Gründe der Wahrheit. Denn wie kann man sich ein absolutes, unabhängiges, grundloses Unterscheidungsvermögen der Seele zwischen Wahrheit und Falschheit denken, das durch einen innern Trieb, wie durch einen Mechanism, das Wahre und Falsche sonderte? dann wäre alles Nachforschen, alles Philosophiren lächerlich. Und so etwas hätte doch das Stoische Kriterium seyn müssen, wenn es mehr seyn sollte, als die Operation des gesunden Menschenverstandes, welcher oft schnell und ohne vorhergegangene Ueberlegung über vorgelegte Fragen entscheidet und seinen Beifall gibt oder versagt, wobey er aber doch immer, nach einer richtigen Psychologie, Gründen folgt, die sich uns aus unserer moralischen oder intellektuellen Disposition und Bildung aufdrängen, und nur nicht sogleich entwickelt und klar gedacht werden. —

Vergleicht man diese Lehren mit den Platonischen und Aristotelischen über denselben Gegenstand; so leuchtet auf den ersten Blick ein, daß sie nur mit den letztern einige Aehn-

lichkeit haben. Auch bey Aristoteles vermochte der Verstand nichts ohne vorhergegangene sinnliche Vorstellungen und Phantasmen. Aber, anderer grosen Verschiedenheiten nicht zu erwähnen, so enthalten nach ihm diese Phantasmen als denkbare Dinge ihre bestimmte feste Form, die nur vom Verstande aufgefaßt wird und der Grund der festen Erkenntniß ist; die demnach doch nicht, wie die Stoiker meinten, durch blose Zusammensetzung, Entgegensetzung u. s. w. der sinnlichen Vorstellungen entsteht.

---

4) Akademiker.

Man müßte sich bey Betrachtung der Oberflächigkeit jener Theorie der Erkenntniß und Gewißheit wundern, wie die Stoiker über die Akademiker den Sieg davon tragen konnten, wenn man nicht bedächte, theils daß die Stoiker durch ihr trefliches Moral-System allgemeine Bewunderung und Achtung erwarben, theils daß sie den Streit hauptsächlich auf diese Seite wandten, und der Akademie den Vorwurf machten, daß ihre Zweifelsucht auch

die Tugend untergrabe. Hierzu kommt noch, daß überhaupt die Seelen nur weniger Menschen einen allgemeinen Zweifel zu ertragen vermögen, weswegen außer einem vorzüglichen Scharfsinn auch eine seltene Beredsamkeit dazu erfordert wird, wenn sich ein Zweifler einen großen Kreiß von Schülern sammeln will. Freilich hatte aber auch die Akademie am Arcesilas und Carneades Männer, die diese Talente im höchsten Grade besaßen.

Es hatte sich nemlich zugetragen, daß Plato's Lehrstuhl von Männern eingenommen wurde, die ungeachtet der tiefen Achtung für den göttlichen Mann wenig von dem Wesentlichen seines Systems beybehielten. Besonders wichen sie in dem Hauptpunkte von ihm ab, daß sie seine Behauptung einer gewissen Erkenntniß, einer Wissenschaft, verließen und zum allgemeinen Zweifel übertraten. Es läßt sich nicht leugnen, daß in Plato's Schriften selbst eine Veranlassung dazu enthalten war. Denn ob es gleich einer seiner Hauptzwecke war, die Gewißheit der menschlichen Erkenntniß gegen die Sophisten zu retten; so

redete er doch selbst nicht allein in Rücksicht auf manche Probleme ungewiß und zweifelhaft, sondern gab auch die Unsicherheit und das Schwankende aller blos sinnlichen Erkenntniß zu. Wer nun dieses festhielt und sich auf der andern Seite nicht in die intelligible Region der Ideen, worauf Plato alle gewiße Erkenntniß beruhen ließ, hinauf schwingen konnte oder wollte, — der bedurfte nur einiger Kühnheit des Geistes, um zum allgemeinen Zweifel überzugehn und ihn öffentlich zu bekennen. — Der erste, der dieses mit entschiedener Festigkeit und Standhaftigkeit that und eben dadurch der Stifter der mittlern Akademie wurde, war Arcesilas, um die 120te Olympiade. Sein kühner Satz war: Von nichts ist möglich, Gewißheit zu erlangen. Diesen Satz hatte er besonders gegen die Stoiker zu behaupten, oder vielmehr, er hatte Zeno's Dogmatismus zu bestreiten. Er griff ihn an dem empfindlichsten Punkte an, indem er jene καταληψις, jenes Begreifungs- und Beifalls-Vermögen, das Kriterium der Wahrheit der Stoiker angriff und seine Unhaltbarkeit darthat. Es gebe, stritt er, keinen Eindruck,

keine sinnliche Vorstellung, die nicht auch falsch seyn könne; der Beifall sey also immer unsicher, sey demnach nichts mehr als ein Meinen. Auch fände sich ja der Beifall so gut beim Thoren, wie beym Weisen; warum er also nur bey jenem ein Meinen, bey diesem aber ein Wissen seyn solle? —

Nach Arcesilas Tode schien diese neue Lehre der Akademiker aus Mangel an tüchtigen Stützen ihrem Untergang nahe zu seyn, als sie plötzlich um die 170te Olympiade, Carneades, ein Mann von großem Scharfsinn, noch größerer Beredsamkeit und ausdauerndem Fleiße, zu neuem Glanze und zur größten Celebrität erhob. Er hatte in der That alle jene Talente nöthig, um im Kampfe mit dem größten Dialektiker der Alten, dem Stoiker Chrysip, auszudauern. Wie Arcesilas, erklärte er gegen den Stoiker alles für unbegreiflich; aber doch war sein Zweifel etwas gemildert und hatte eine Tendenz zum Uebergang in den Dogmatismus, die bey seinen Nachfolgern ihre Wirkung nicht verfehlte. Denn er leugnete nicht, daß es Wahrheit gebe; er gab auch

zu, daß wir uns derselben nähern können in dem Wahrscheinlichen; vielleicht seyen sogar manche unsrer Erkenntnisse wahr. Nur leugnete er, daß wir dies jemals wissen, daß wir das Wahre begreifen können. Hierdurch, und durch die genauere Bestimmung des Wahrscheinlichen und die Festsetzung verschiedener Grade desselben unterschied er sich von Arcesilas und wurde der Stifter der neuen Akademie. — Seine scharfsinnigen Gründe für die Ungewißheit und Unbegreiflichkeit sind hauptsächlich folgende:

1) Es gibt kein Kriterium des Wahren. Weder Verstand, noch Empfindung, noch Vorstellung können es seyn, weil sie uns oft betrügen; und was könnte es sonst seyn? —

2) Gesetzt aber auch, es gäbe ein solches Kriterium, so ist es doch unzulänglich. Denn es müßte eine wahre Vorstellung, ein wahrer Eindruck seyn. Nun gibt es aber keine wahre Vorstellung, welcher nicht eine falsche durchaus ähnlich wäre, nach der Erfahrung, daß wir manche nicht vorhandene Dinge eben so

empfinden, als die vorhandenen. Mithin ist hier Wahres vom Falschen nicht zu unterscheiden; das Kriterium also selbst für uns nicht erkennbar.

Die Wahrscheinlichkeit zu behaupten und genauer zu bestimmen fühlte er sich hauptsächlich durch das Gefühl der Unentbehrlichkeit einer Richtschnur für unsere Handlungen gedrungen. Aus eben dem Grunde hatte schon Arcesilas das Wahrscheinliche angenommen, ohne es jedoch weiter zu bestimmen. Carneades nahm drey Grade desselben an, das blos Wahrscheinliche, das Wahrscheinliche ohne Gegengründe, und das Wahrscheinliche, welches auch nach sorgfältiger Prüfung ohne Gegengründe bleibt. — Ausserdem scheint noch folgende Bemerkung Aufmerksamkeit zu verdienen: Jede Vorstellung hat zwey Verhältnisse, zum Vorgestellten und zum Vorstellenden. Jenes gibt ihr Wahrheit oder Falschheit, wenn sie mit dem Gegenstande übereinkommt, oder nicht; dieses Schein der Wahrheit oder Falschheit, wenn sie uns mit dem Gegenstande überein zu kommen scheint. — (Wer bemerkt

hier nicht die neuere Lehre von der doppelten Beziehung der Vorstellung auf Objekt und Subjekt, und den Keim der schweren vielleicht noch nicht befriedigend gelößten Frage der Zweifler: wie können wir, die Vorstellenden, wissen, ob unsere Vorstellung vom Gegenstande mit dem Gegenstande an sich übereinstimmt, oder nicht? —)

Mit Carneades Tode schwand der Glanz der Akademie. Seine Nachfolger scheinen weder hervorstechende Talente gehabt zu haben, um den Zulauf von Schülern zu erhalten, noch Stärke oder Kühnheit des Geistes genug, um der Lehre des allgemeinen Zweifels getreu zu bleiben. Sie neigten sich entweder zurück zur alten Akademie, zum eigentlichen Platonismus; oder verfielen in Eklekticismus. Der zweite Nachfolger des Carneades, Philo aus Larissa, der nach Rom flüchtete, gab gewisse und begreifliche Sätze zu; nur leugnete er, daß das Stoische Kriterium zur Unterscheidung derselben tauglich sey, und scheint überhaupt der Meinung gewesen zu seyn, daß wir zwar in keinem Fall unsern Beifall gänzlich zurück

halten, aber doch auch nicht ganz sicher überzeugt seyn können, die Wahrheit einzusehen. Er unterscheidet sich also im Grunde noch wenig von Carneades. Aber sein Schüler Antiochus, der in Alexandrien lehrte, wich ganz von Carneades und Arcesilas Geiste ab. Er wollte den ächten Platonismus wieder herstellen, meinte aber auch, daß zwischen diesem und dem Systeme der Peripatetiker und Stoiker kein wesentlicher Unterschied sey; woraus erhellet, daß er weder der neuen noch alten Akademie treu bleiben konnte, sondern der erste der Elektiker werden mußte.

Fragt man nach dem Verdienste der mittlern und neuen Akademie um die Theorie der Erkenntniß; so muß man sich gestehen, daß bey allem Geiste ihrer Stifter dies doch nur ein negatives, kein positives Verdienst war. Sie hatten nemlich ohne Zweifel die Lehre von der Gewißheit, wie sie die Stoiker aufstellten, umgestoßen, und mußten dadurch, besonders nachdem durch Cicero ihre Argumente erhalten und verbreitet wurden, in denkenden Männern das Bedürfniß einer bessern Begründung

der Erkenntniß erwecken, und sie dadurch zur Erforschung der Natur des Erkenntnißvermögens überhaupt antreiben. Sie selbst aber scheinen dieser Untersuchung keinen Fleiß gewidmet zu haben. Sie setzten den Eindruck der Gegenstände, die Empfindung und die Vorstellung voraus, ohne die Möglichkeit oder die Art und Weise derselben zu untersuchen, und bestritten nur ihre objektive Gültigkeit. Was ihr Verdienst noch vermindert, ist, daß sie, durch die Umstände getrieben, blos gegen die Stoiker und ihr Wahrheits-System fochten, das ganz empirisch, ganz und allein auf die sinnliche Vorstellung gebaut war. Plato und Aristoteles hätten sich daher durch sie nicht für widerlegt halten können. Ihr Geist konnte wegen der Nachbarschaft und Rivalität der Stoiker nicht unbefangen genug seyn, um ohne Rücksicht auf irgend ein bestimmtes System mit Ruhe und ohne Sophistik aus der Natur des Vorstellungsvermögens selbst den allgemeinen Zweifel zu entwickeln und die Gewißheit überhaupt und im allgemeinen als unmöglich darzustellen. —

5) Pyrrhonier.

Was sie nicht thaten, war schon vor ihnen und wurde noch nach ihnen von Pyrrho und seinen Schülern und Nachfolgern gethan, Männern, welche durch ihre Lehre und durch ihr Leben das Andenken und die Achtung der späten Nachwelt verdienen. Sie sind im Alterthum nicht so berühmt, wie die allerdings großen Häupter der Dogmatiker; auch nicht, wie Arcesilas und Carneades. Denn sie suchten keinen großen Kreiß von Schülern um sich zu versammeln, noch von ihrem Lehrstuhl herab Erstaunen und Bewunderung zu erregen; sie glänzten nicht durch Beredsamkeit und wollten nicht glänzen; ihre skeptische Kunst, oder vielmehr, ihre Denkart des allgemeinen Zweifels wurde von ihnen nicht als Werkzeug des Ruhms und des Reichthums betrachtet und gebraucht. Es waren stille, ruhige Männer, die durch ihr Leben bewiesen, daß Gemüthsruhe und Gleichmüthigkeit die Folge ihrer Denkart sey; durch ihre Lehre selbst waren sie von Partheysucht und Sektengeist befreit; sie duldeten die Vorurtheile der Menschen, deren

Fesseln sie selbst abgeworfen hatten; sie leisteten den Gesetzen und Gebräuchen ihres Vaterlandes ruhigen Gehorsam.'

Pyrrho, aus Elis im Peloponnes, welcher als das Haupt und der Führer der vollendeten Skeptiker betrachtet wird, die daher auch wohl nach ihm Pyrrhonier genannt werden, lebte schon in Alexanders und Aristoteles Zeitalter. Die Schriften Demokrit's und wahrscheinlich auch der Eleatiker verbunden mit der dialektischen Kunst der Megariker hatten den Geist des Zweifelns in ihm geweckt und genährt. Weitere Bekanntschaft mit den verschiedenen Meinungen der Menschen, und Nachforschen über die Natur der Erkenntniß überhaupt machten einen allgemeinen Zweifel zum entschiedenen Charakter seiner Denkart, und bildete diese Denkart selbst — wenn sich anders dies nicht widerspricht — zu einem System oder einer Kunst aus. Dies war es, wodurch er sich von den frühern Zweiflern unterschied. Denn schon mehrere vor ihm, z. B. Aristipp, Demokrit, die Eleatiker, hatten Ungewißheit der menschlichen Erkenntniß behaup=

tet, oder doch ihre Objektivität bestritten; aber er zuerst gab dem Zweifel Methode und Form, und wandte ihn gegen jede Quelle der vermeinten Kenntniß, gegen jede Kunst und Wissenschaft.

Pyrrho selbst schrieb nichts, und von mehrern Schriften seiner Nachfolger sind uns nur kleine Stücke geblieben, bis auf Sextus Empirikus, der wahrscheinlich gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts nach Christo lebte. Er hat uns in seinen Hypotyposen eine vollendete Theorie des Pyrrhonismus, und in seinen Büchern gegen die Mathematiker, wie sie genannt werden, eine Anwendung desselben, nicht blos gegen die Mathematiker, sondern gegen alle Wissenschaften nach der damaligen Eintheilung derselben, hinterlassen. Es ist schwer, im Einzelnen zu unterscheiden, was dem Sextus und was seinen Vorgängern, besonders, was dem Pyrrho selbst angehört; aber das läßt sich sowohl aus der Natur der Sache, als aus dem Zeugniß des Sextus und anderer Alten behaupten, daß das Wesentliche dieser Denkart und die Grundzüge der Theorie

in Pyrrho's Seele schon entwickelt waren und von ihm mitgetheilt wurden, wenn auch seinen Nachfolgern, besonders Sextus, das Verdienst der deutlichern Darstellung und Auseinandersetzung, und der ausgebreitetern Anwendung ertheilt werden muß. Die bekanntesten Skeptiker zwischen Pyrrho und Sextus sind Timon von Phlius und Aenesidemus, aus deren Schriften uns Eusebius und Photius, jener ein Fragment des erstern, dieser einen Auszug aus letzterm aufbehalten haben.

Der eigentliche Charakter des Pyrrhonismus ist die εποχη, die Zurückhaltung des Beifalls. Diese darf durchaus nicht mit dem Leugnen der Wahrheit verwechselt werden. Denn dies thaten sie nicht; sondern sie behaupteten weder, daß sich die Wahrheit finden, noch, daß sie sich nicht finden lasse. Sie sagten vielmehr: wir suchen die Wahrheit, wissen aber nicht, ob sie zu finden ist; und nannten sich deswegen auch ζητητικοι. Eben so wenig wollten sie die Empfindungen und Sinnenerscheinungen leugnen, oder auch nur bezweifeln; sie nahmen vielmehr dieselben gera=

dezu an und machten sie zur Richtschnur ihrer Handlungen. Denn daß ihre Seele sich in diesem oder jenem passiven Zustande befinde, und daß die Objekte gewisse Eigenschaften zu haben scheinen, daran zweifelten sie nicht. Aber daß diese Empfindungen und Erscheinungen mit den Gegenständen selbst übereinstimmen, also ihre Objektivität und Realität, mit einem Worte, die Richtigkeit eines jeden Urtheils von Dingen — bezweifelten sie. Dabey bestritten sie zugleich die Dauerhaftigkeit und Festigkeit der Empfindungen. — Die Ausdrücke selbst, setzten sie hinzu, womit wir die dogmatischen Urtheile bestreiten, sind zweifelhaft zu nehmen; wir wollen damit nicht behaupten, sondern nur sagen, was uns scheint. Ihre Denkart bezeichneten sie durch gewisse Formeln, nemlich: ȣ μαλλον oder ȣδεν μαλλον; ταχα; εξεϛι; ενδεχεται; επεχω; ȣδεν οριζω; ακαταληπτω; παντα εϛιν αοριϛα; παντα εϛιν ακαταληπτα; ȣ καταλαμβανω. — Die glückliche aber zufällige Folge dieser Epoche sey in Rücksicht aller Meinungen die vollkommene Gemüthsruhe (αταραξια) und in Rücksicht aller Empfindungen

und Begegnisse die Gelassenheit (μετριοπαϑεια). Diese Folgen nannten sie den Zweck ihrer Kunst. — Das Princip, der Grund dieser Epoche ist, sagten sie, das Gleichgewicht der Gründe auf beiden Seiten, welches bey jedem Satze statt findet. Dies suchten sie nun entweder im Allgemeinen darzuthun durch den Satz, daß uns überhaupt alle Kräfte zur festen Ueberzeugung fehlen und alle Erkenntniß nur subjektiv und relativ sey; oder im Besondern, durch das Bestreiten und Erschüttern der berühmtesten dogmatischen Behauptungen. Nur jene gegen die Gewißheit überhaupt gerichtete Gründe können in Beziehung auf die Lehre von der Natur und Gewißheit der menschlichen Erkenntniß Interesse für uns haben, und dieses muß um so größer seyn, wenn sie, wie zu erwarten ist, nicht von irgend einem Objekt, sondern aus der allgemeinen Natur der Empfindung und Vorstellung überhaupt hergenommen sind. Dieser Gründe, welche sie τροπυς εποχης nennen, werden im Ganzen von Sextus 17 angeführt, von welchen die 10 ersten den ältern Pyrrhoniern zugeschrieben werden, vielleicht Pyrrho selbst zum

Erfinder hatten. Sie sind dem Wesen nach folgende:

1) Die Thiere sind an Struktur, Trieben, Sinnen u. s. w. verschieden, woraus nothwendig eine Verschiedenheit der Art entspringt, wie sie denselben Gegenstand empfinden. Wir Menschen also, die wir in dieser Rücksicht wenigstens zu ihnen gehören, können zwar sagen, wie wir etwas empfinden, wie uns etwas scheint; aber nicht, wie der Gegenstand an sich beschaffen ist. Denn was berechtigt uns, unsere Empfindung für objektiv anzugeben oder zur allgemeinen Richtschnur zu machen? —

2) Wollten wir auch annehmen, daß die Menschen vor den Thieren den Vorzug hätten, so sind doch die Menschen selbst unter sich an Figur, Temperament, Empfindungen, Neigungen, Urtheilen sehr verschieden. Wie kann also damit Allgemeingültigkeit und Gewißheit der Erkenntniß bestehen?

3) Die Sinne selbst sind sehr verschieden; jeder stellt den Gegenstand auf eine besondere

Art vor; welcher aber, wie er an sich ist? das ist nicht auszumachen. Sagt man, die Natur hat die Gegenstände den Sinnen gemäß eingerichtet, so ist diese Behauptung selbst unerwiesen.

4) Die Umstände in welchen wir uns befinden, die mancherley Dispositionen des Körpers sowohl als der Seele, lassen uns zu verschiedenen Zeiten über einerley Gegenstand sehr verschieden urtheilen. Entscheidung ist hier unmöglich, weil sich jeder, der entscheiden wollte, doch auch in einem gewissen Zustande befinden muß und also Parthey ist. — Auch müßte man den Vorzug des einen Zustandes, der einen Erscheinung, vor der andern beweisen; beweisen kann man aber nicht ohne ein Kriterium der Wahrheit; dieses aber müßte wieder bewiesen werden, und so ohne Ende fort.

5) Die Lage, die Entfernung und der Ort eines Gegenstandes bewirken eine grose Verschiedenheit in der Empfindung und Vorstellung desselben.

6) Kein Objekt wird allein und rein wahrgenommen, sondern immer vermischt mit anderm; sowohl in äußern Mischungen, z. B. mit dem medio der Luft, des Lichtes, als auch in innern, mit dem, was sich in unsern Organen befindet. Vielleicht mischt auch die Seele von ihrem Eignen zur Empfindung und Vorstellung äußerer Gegenstände.

7) Auch die Verschiedenheit in der Qualität scheint den Gegenständen verschiedene Eigenschaften zu geben.

8) Alle Gegenstände sind relativ; unter sich, und in Beziehung auf das Subjekt, welches sie empfindet und über sie urtheilt. Einen absoluten Gegenstand kann es nicht geben. Denn er müßte sich doch auf die relativen beziehen und würde eben dadurch relativ. Auch werden ja alle Gegenstände unter Gattungen und Geschlechter gebracht; beziehn sich also alle aufeinander. Es folgt daraus, daß keine Erkenntniß von einer absoluten und objektiven Natur eines Gegenstandes möglich ist.

9) Das Seltene scheint uns schätzbar, groß u. s. w., das häufige gering und gleichgültig. Unser Urtheil beruht also nicht auf der Natur des Objekts.

10) Erziehung, Klima, Gebräuche, Staatsverfassung, Gesetze, Religion haben einen grosen Einfluß auf die Bestimmung unserer Urtheile. Die Verschiedenheit in jenen hat eine grose Verschiedenheit in diesen zur Folge. Wie könnten wir also unsere Urtheile für objektiv halten? —

Durch diese zehn Zweifelsgründe wurde eigentlich nur die Objektivität der sinnlichen Erkenntniß wankend gemacht. Die spätern Skeptiker erfanden fünf neue τροπους εποχης, welche nicht allein jene zehn in sich befaßten, sondern auch die Theorie des Zweifels dadurch erweiterten und vervollkommneten, daß sie allgemein gegen jede Erkenntniß, gegen alles eingebildete Wissen gerichtet waren und bey jeder Frage zugleich alle angewandt werden konnten. Der erste ist von der Mißhelligkeit der menschlichen Meinungen hergenommen, wel-

che keine Entscheidung zuläßt; der zweite davon, daß jeder Beweiß eines neuen in's unendliche hin bedürfe; der dritte von der Relativität aller Dinge; der vierte davon, daß die Principien der Dogmatiker unbewiesen zum Grunde gelegt würden, und daß jedem derselben immer ein anderes entgegen gesetzt werden könne; der fünfte, daß der Beweiß für etwas immer aus dem hergeholt werde, was zu beweisen sey, (der sogenannte Diallelus). — Von noch spätern Skeptikern wurden zwey neue τροπȢς εποχης ersonnen, welche aber wahrscheinlich nur Classen und Titel sind, unter welche sie alle andere ordneten. Sie bestanden nemlich in der Darlegung der Unbegreiflichkeit einer jeden Sache 1) durch sich selbst, 2) durch eine andere. —

Mit diesen Waffen fochten nun die Skeptiker gegen alles vorgebliche Wissen, gegen jede dogmatische Behauptung. Jedoch konnte es nicht fehlen, daß diese Waffen manchmal durch die dialektische Kunst eines Gegners unbrauchbar gemacht wurden. Aber auch dann wußten sie sich auf folgende Art zu helfen:

„Dein Räsonnement, sagten sie, welches wir jetzt freilich nicht widerlegen können, hatte kein Gewicht, ehe es ersonnen war; manche andere Räsonnements hatten großes Gewicht und schienen unwiderleglich, bis jemand auftrat, der ihre Nichtigkeit an's Licht brachte. Eben so kann es auch dem deinigen gehen, nur daß uns der Grund, der es umstößt, noch nicht bekannt ist.“

Endlich ist es noch der Mühe werth, die Argumentation der Skeptiker gegen irgend ein angebliches Kriterium der Wahrheit kennen zu lernen, obgleich auch schon in obigen Zweifelsgründen dargethan wurde, wie man durch die Behauptung desselben in den Diallelismus verfällt. Sie argumentirten nemlich noch weiter folgender Gestalt: „Das Kriterium der Wahrheit kann in dreifachem Sinn genommen werden; als κριτηριον ὑφ' ȣ (wer soll richten?) als κριτηριον δι' ȣ (durch welches Vermögen?), und als κριτηριον καθ' ὁ (nach welchem Gesetze?) — und in allen diesen Rücksichten kann kein Kriterium behauptet werden. Denn 1) der Mensch kann nicht

Richter über Wahrheit seyn. Kein einzelner — da so viele anders urtheilen; nicht die grössere Zahl — denn wer kann sie bestimmen? und — können nicht auch die meisten irren? — 2) Kein besonderes Seelenvermögen kann sich das Richteramt anmaßen. Die Sinne nicht — weil sie sich ja oft widersprechen, und weil unter den Dogmatikern selbst Uneinigkeit ist, ob die Sinne Gegenstände haben, oder nicht; der Verstand nicht — weil über seine Natur, ja sogar über seine Existenz die Meinungen getheilt, und weil in ihm weder von sich selbst noch von andern Dingen genaue und gewisse Kenntnisse vorhanden sind. — 3) Es gibt auch kein Gesetz, keine Regel der Beurtheilung. Denn eine Vorstellung kann es nicht seyn, weil sie kein unmittelbarer, sondern blos mittelbarer Abdruck des Gegenstandes ist; die Sinne aber erreichen die Gegenstände nicht, sondern enthalten blos die Eindrücke derselben. Vorstellungen und Empfindungen enthalten also nicht das Reelle ausser uns, sondern etwas von ihm Verschiedenes. Daß sie aber mit demselben, mit dem Gegenstande ausser uns, Uebereinkunft haben, läßt

sich nicht beweisen; denn wie könnten wir es, da wir die Gegenstände an sich gar nicht kennen? — Auch wissen ja die Dogmatiker nicht einmal, was Vorstellung und Vorstellungskraft ist." —

Dies scheint das wichtigste zu seyn, was Pyrrho und seine Schüler gegen die Gewißheit der Erkenntniß überhaupt vorgebracht haben. In Rücksicht der Erfahrungs-Erkenntnisse haben sie, meine ich, ihren Zweck erreicht und mit siegreichen Gründen dargethan, daß sich die Objektivität derselben, das heißt hier, ihre Uebereinstimmung mit dem Gegenstande an sich nicht beweisen lasse. Zugleich machen sie jede Argumentation der Dogmatiker verdächtig, indem sie ihr durch ihr Bezweifeln des Absoluten das Fundament rauben. Aber eben in dieser Rücksicht, in Beziehung auf das Absolute und auf die Erkenntnisse a priori, könnte man behaupten, daß die Pyrrhonier ihren Zweck verfehlt hätten, weil sie sich theils wenig darauf einlassen, theils auch dann, wann sie es thun, nur aus Gründen a posteriori dagegen streiten. Dies kam wohl daher,

weil die Dogmatiker der Griechen allgemein, den einzigen Plato ausgenommen, alle Erkenntnisse ihrer Quelle nach als empirisch betrachteten. Wenn sie auch von Noumenen, oder von Erkenntnissen a priori, redeten, so verstanden sie doch nur von der Erfahrung abstrahirte allgemeine Begriffe und Regeln. Man hatte die Bemerkung Plato's, daß das Allgemeine und Nothwendige unmöglich die Erfahrung zur Quelle haben könne, nicht genug beherzigt, und deswegen den Begriff von reinen Erkenntnissen a priori, wie man ihn in unsern Zeiten faßte, ganz verloren. Daher ist es natürlich, daß er auch von den Pyrrhoniern nicht bestrit- werden konnte.

Vergleichen wir nun noch diese Theorie der Skepsis mit Plato's und Aristoteles Systemen; so kann man wohl nicht leugnen, daß das dem Scheine nach feste Gebäude, welches der letztere aufführte, weil es, so hoch es auch in die Luft hinauf ragen mochte, doch unten auf dem Boden der Erfahrung stand, auf dem Afficirtwerden der Sinnlichkeit und des Verstandes von den Objekten ruhte, — durch die-

selbe in seinem Fundament erschüttert worden war. Plato's Ideenlehre aber war in der That durch den Pyrrhonismus nicht getroffen und mußte Bestand haben, wenn sie mehr das Erzeugniß einer vernünftigen als einer nur phantasierenden Speculation war. —

5) Eklektiker, Neu-Platoniker.

Man könnte erwarten, daß durch Sextus Lehre und Schriften der Pyrrhonismus eine große Menge Anhänger bekommen hätte; aber diese Erwartung wird durch die Geschichte gänzlich widerlegt. Zu dem allgemeinen Faulheitstriebe der Vernunft, die immer gern auf dem Polster eines Systems ruhet, kamen damals noch mehrere zufällige Ursachen, welche die wahre pyrrhonische Denkart immer seltener machten. Diese waren vorzüglich — das Sinken der geschmackvollen Gelehrsamkeit; die immer größere Ausbreitung der christlichen Religion, die, wie jede Offenbarung, mit dem Skepticism nicht bestehen konnte; der immer zunehmende Hang zum blinden Glauben; und

das Verschwinden der verschiedenen vorher mit einander kämpfenden dogmatischen Schulen, an deren Statt ein bequemer und dogmatischer Synkretismus sich allgemein verbreitete. — Lucians skeptischer Spott traf noch mehr die alten, obgleich ausgearteten Schulen, als diese Synkretisten. — Diese hatten, weil Griechenlands Flor unter dem Joche der Römer immer mehr dahin welkte, ihre Lehrstühle hauptsächlich in Alexandrien aufgerichtet, wo diese Art der Philosophie zuerst durch die letzten Akademiker gelehrt worden zu seyn scheint. Die gingen nemlich zu Cicero's Zeit, wenigstens ihrem Vorgeben nach, zur alten Akademie zurück und behaupteten, daß dieselbe im Wesentlichen auch mit dem Systeme der Peripatetiker und Stoiker übereinstimme. Ihre Lehrart fand Beifall, weil es klüger schien und zugleich bequemer ist, das beste aus allen zu nehmen, als sich an ein System zu halten, oder gar ein neues zu erfinden. Die heiße, zum Schwärmen in überirdischen Regionen geneigte, Phantasie der Aegypter —, morgenländische Emanations-Lehren, die auch unter ihnen verbreitet waren, — Glauben an Ma-

gie, Theurgie, Visionen und dergleichen, waren Veranlassung, daß sie vor allen andern griechischen Philosophen dem erhabenen Plato den Vorzug, und der Philosophie eine Richtung gaben, die der bisherigen in Griechenland ganz entgegen gesetzt war. Hier war nemlich seit Aristoteles und Zeno der Charakter derselben Sensualismus, indem die sinnlichen Perceptionen für die Quelle aller Erkenntniß, Verstand und Vernunft für abhängig von denselben gehalten wurden; dort nahm die Denkart einen entschiedenen Hang zum Aufschwingen in das Uebersinnliche. Plato's Ideenlehre und Ideenwelt, recht oder unrecht verstanden, verbunden mit den morgenländischen Philosophemen von der Emanation der Geister und Welten aus dem Unendlichen, und der Verworfenheit der Materie, — erhoben die spekulirende Seele zu Anschauungen des Unnennbaren, zu Ekstasen, überhaupt zu einer überirdischen Art zu seyn, wobey die Sinnlichkeit nothwendig in Verachtung kommen und aller Ansprüche auf Mitwirkung zur Erkenntniß beraubt werden mußte. Nach und nach entwickelte sich diese Denkart in dem Geiste

mehrerer talentvoller und eifriger Männer zu einer systematischen Theorie. Besonders sind unter ihnen Philo der Jude, Potamo und Ammonius Sakkas zu bemerken. Sie zeichnen die Grundzüge des Emanations-Systems, lassen unsern Verstand aus dem göttlichen fließen, reden vom Herablassen göttlicher Kräfte in unsere Seele, von Eingießung der Wissenschaften, von der Losreissung von allen Sinnen-Eindrücken, u. s. w. Auch der Cabbalisten System, wenn man ihm anders einen philosophischen Charakter beilegen darf, geht hauptsächlich darauf aus, die Gegenstände der äussern Anschauung in Gegenstände des reinen Verstandes zu verwandeln. Aber erst im dritten Jahrhundert wurde durch Plotin, einen Aegypter, der in Rom lehrte, diese Denkart zu einem System ausgesponnen, das sowohl wegen seiner innern Consequenz, als wegen der Geistesstärke, die dazu erfordert wird, sich so lange auf einem transscendenten, blos idealischen Standpunkt zu erhalten, mehr unsere Bewunderung, als wegen seiner Schwärmereien unser Belachen verdient. Dasjenige, was daraus die Natur der menschlichen Er-

kenntniß betrifft, ist folgendes: Gott ist Princip und Wesen aller Dinge. Aus ihm unmittelbar ist unsere denkende Seele geflossen; die Seele in uns aber, welche die Einbildungskraft und das Empfindungsvermögen enthält, aus der Weltseele. Die denkende Seele, der Verstand, ist immer thätig, denkt stets; aber wir sind uns nicht aller dieser reinen Gedanken bewußt, sondern nur derjenigen, welche in die Einbildungskraft übergehn. — Der Inbegriff alles dessen, was der reine Verstand denkt, ist die intelligible Welt.

Alles, was der Verstand denkt, setzt er, und was er setzt, ist. Immaterielle Dinge also existiren, sobald sie gedacht werden. — Der Verstand faßt die intelligibeln Gegenstände in sich; der erste Verstand enthält alles wahrhaft existirende. Denn das Erkannte muß im Erkennenden seyn; das Erkennende und Erkannte muß Eins seyn, — mit andern Worten: die Objekte sind im Verstande selbst vorhanden, und denken ist mit dem denkbaren einerley. — Der erste Verstand

also, welcher alle intelligible Wesen enthält, ist selbst die Intellectual-Welt. Die Substanzen sind in ihm nicht durch Raum, sondern blos durch ihre Unterschiede gesondert. Sie sind ihm Formen (λογοι) und Muster (παραδειγματα) der Sinnenwesen. Alles also, was in der sinnlichen Welt gesehen wird, wohnt auch im ersten Verstande oder in der Intellektual-Welt. — So macht Plotin den Uebergang zur Sinnenwelt. In der That und objektiv konnte wohl nach seinem Grundsatze keine Sinnenwelt existiren, sondern sie ist blos als gedacht vom höchsten Verstande, welcher in ihr seine Ideen anschaut. Auch der menschliche Verstand, als Ausfluß oder Theil? — von jenem göttlichen, kennt eigentlich keine ausgedehnte, solide, für sich bestehende Dinge, sondern nur seine Ideen. Aber derjenigen Seele des Menschen, die von der Weltseele ausfloß, stellt sich die von der Gottheit gedachte und ausgeflossene Sinnenwelt dar. — Wie das zugehe, ist nicht erklärt, und war nicht zu erklären. —

Diese Sinnenwelt nun ist der Inbe-

griff alles dessen, was wir durch äussere Empfindung wahrnehmen. — Die Empfindung, lehrt er ferner, entsteht nicht durch den Abdruck eines Bildes in die Seele. Denn diese ist immateriel und impossibel; auch sehen wir ja die Gegenstände außer uns nicht in uns, wie sonst nothwendig wäre. Keine Sensation ist also Abdruck des Gegenstandes in der Seele. Empfinden ist vielmehr Kraftäußerung, und jede Kraft kann ihr Geschäft ohne Leiden verrichten. Für sich allein kann nemlich die Seele nicht empfinden, d. h. keine sinnliche Vorstellung bekommen; denn für sich allein beschäftigt sie sich blos mit intellektuellen Gegenständen und ihr Wirken ist nur reines Denken. Zum sinnlichen Vorstellen wird erfordert, daß die Seele dem Sinnlichen ähnlich werde. Dies kann sie nicht unmittelbar, weil das Intellektuelle dem Sinnlichen nie ähnlich werden kann. Es muß deswegen ein Mittelwesen vorhanden seyn, welches den Eindruck aufnimmt, ihn der Seele ähnlich macht und ihr dann denselben überliefert. Diese Mittelwesen sind die Organe, dem Sinnlichen ähnlich durch Passivität, indem sie sich von demselben mo-

dificiren lassen, einen Eindruck bekommen; dem Intellektuellen ähnlich durch Thätigkeit, indem sie den Eindruck in ein Bild der Phantasie, in eine intellektuelle Vorstellung verwandeln, welche dann die Seele appercipirt.

Auch vom Gedächtniß behauptet Plotin, daß es nicht als ein blos passives Vermögen, gewisse Abdrücke zu behalten, gedacht werden müsse, sondern als eine gewisse Thätigkeit und Kraftäusserung der Seele.

Dies ungefähr, kurz zusammen gezogen, ist es, was Plotin zerstreut von der Wirksamkeit des Vorstellungsvermögens redet, und was schon hinreicht, um sein ganzes System zu charakterisiren. Es ist ein transscendentes System, mehr als Platonischer Intellektualismus. Denn Plato nahm noch eine für sich bestehende, von der Gottheit nicht gedachte oder ausgeflossene, sondern nur geformte Sinnenwelt an, deren Substanzen dem Wesen nach den Ideen gemäß gebildet und daher auch nur durch diese Ideen erkannt würden. Plotin

aber macht die Sinnenwelt selbst zum blosen Gedanken oder Ausfluß des höchsten Verstandes, und strebt darnach, alles äusserlich Angeschaute in blose Verstandesoperationen zu verwandeln. — Man kann sich nicht enthalten, beim Ueberblick dieses Systems Vergleichungen mit neueren Erscheinungen der philosophischen Welt anzustellen; ich meine, man denkt dabey bald an Spinoza's Lehre, bald an den neueren Idealismus, ungewiß, mit welchem es die größte Aehnlichkeit habe. So viel ist gewiß, daß man, wenn man nicht selbst auf die empirische Anschauung und Reflexion beschränkt ist, dem hohen speculativen Talent dieses Mannes die gebührende Achtung widmen muß, und es nur mit Unwillen hören oder lesen kann, wenn er stolz und bequem mit dem Vorwurf der Schwärmerey abgefertigt wird. — In Beziehung besonders auf die Lehre vom Erkenntnißvermögen ist Plotin's Theorie hauptsächlich dadurch merkwürdig, daß er der Seele überhaupt eine grössere Spontaneität bey Erzeugung der Vorstellungen zuschrieb, als vor ihm geschehen war. Auch Aristoteles nahm einen reinen Verstand an,

aber als ein bloses Vermögen, nicht als Thätigkeit; nach Plotin aber ist er ohne Aufhören thätig, denkend, erkennend, ja die wahre Quelle der wahren Erkenntniß. Er unterschied nicht und konnte nach seinem Princip nicht unterscheiden zwischen denken und erkennen; sondern jenes, d. h. die reine Verstandesoperation war ihm mit diesem eines. Nicht blos Aristoteles, sondern auch Plato dachten sich unter der Sinnlichkeit eine blose Receptivität für die Eindrücke der Gegenstände; Plotin aber sah wohl ein, daß hierdurch allein keine sinnliche Vorstellung zu Stande kommen würde, sondern daß der Sinnlichkeit unabhängig von den Funktionen des Verstandes eine eigne Thätigkeit zugeschrieben werden müsse, wodurch sie, auf Veranlassung der Modification des Organs, ein Bild, ein Phantasma von dem Gegenstande zu erzeugen im Stande sey. Die Seele selbst war ihm blos thätig. Er bestritt die alte Vergleichung derselben mit einer wächsernen Tafel, die zwar beim ersten Anblick empfehlend, bey weiterm Nachdenken aber allerdings dem richtigen Begriff einer Intelligenz zu widersprechen scheint.

Dies System artete durch den blindreligiösen und abergläubischen Geist des Zeitalters bey guten aber schwachen Seelen in Mysticismus, bey kalten Egoisten in magische und theosophische Betrügereien aus. Freilich läßt sich nicht leugnen, daß es selbst durch seine Grundlehren zur ascetischen Mystik führen konnte und durch die Plotinische Lehre von den Ekstasen mancherley Aberglauben befördern mußte. Aber der Geist der Zeit war doch daran Schuld, daß es ganz sein philosophisches Gepräge verlohr, das nur noch von Porphyr einige Zeitlang aufrecht erhalten wurde. Nach ihm wurde dies System mit dem Christianismus, der von den bisherigen Lehrern desselben so eifrig bestritten worden war, zusammen geschmolzen und so genau vermischt, daß weder Christus noch Plotin's Lehren ihre eigenthümliche Gestalt behielten. —

Kirchenlehrer, Araber, Scholastiker.

1) Kirchenlehrer.

Unter den Christen der ersten Jahrhunderte darf man überhaupt wenig Philosophie, und also noch weniger eine tiefe Untersuchung über die Natur des Erkenntnißvermögens suchen. Philosophen und Christen verachteten sich anfangs wechselseitig. Jene diese, als unwissende und abergläubische Schwärmer; diese jene als Menschen, die, der göttlichen Erleuchtung entbehrend, bey dem trüben Lampenschimmer der Vernunft die Wahrheit vergeblich suchten. Glauben wurde das Losungswort der Christen, und nur allzubald blinder Glauben; die Ver=

nunft wurde verachtet; sie vermöge nichts, meinte man; nur eine übernatürliche Kraft könne die Seele zum Anschauen der verborgenen Wahrheit erheben. So bildete sich unter den Kirchenlehrern ein sehr religiöser vielleicht aber sehr unphilosophischer Zweifel an der Möglichkeit und Wirklichkeit irgend einer Vernunfterkenntniß. Mit diesem faulen Verzichtthun auf allen Erwerb durch Vernunftthätigkeit, mit diesem frommen Erwarten der Erleuchtung von oben schien sich dann endlich die Philosophie der Neuplatoniker zu vereinigen, die auch wegen anderer Aehnlichkeiten, wie schon bemerkt worden, mit der christlichen Lehre verschmolzen wurde und hauptsächlich die damalige Dogmatik bilden half, durch deren genaue Bestimmung vollends jede freie Bewegung eines selbstthätigen Geistes zurück gedrückt wurde. Jedoch verdient eben der Mann, der durch den Dogmatismus seiner älteren Jahre beinahe bis auf unsere Zeiten dem Forschungsgeiste manches talentvollen Jünglings und Mannes eiserne Fesseln anlegte, ich meine Augustin, in Rücksicht einiger in seinen Schriften zerstreuter Philosopheme hier vor al-

len andern Kirchenlehrern einige Aufmerksamkeit. Dieser Mann von mannigfaltigen Talenten hatte lange Zeit vergeblich Wahrheit und Ruhe für seine rastlose Seele gesucht. Vom Studio der Rhetorik ging er zu Philosophie über, trat dann aus Frömmigkeit zu den Manichäern, fand sich endlich auch durch ihre Dogmen unbefriedigt, und rang nun eine Zeitlang mit der akademischen Zweifelsucht, bis ihn endlich seine nach Ruhe strebende Seele und seine heisse Phantasie in den Schoos der christlich-katholischen Kirche trieb, worin er Erleuchtung und Wahrheit gefunden zu haben glaubte. Mit ihr schien ihm die Lehre der Neuplatoniker am besten überein zu stimmen, deren Philosopheme er nun, jedoch nicht ohne Ausnahme und nicht ohne eigne Bearbeitung, sich zu eigen machte. Er schrieb jetzt sogar eine Schrift gegen die Zweifelsucht der Neu-Akademiker, worin er den Gedanken äussert, daß Arcesilas nur öffentlich die Ungewißheit aller Erkenntnisse vorgegeben, die wahre Lehre Plato's aber vertrautern Schülern vorbehalten habe. — Unter seinen zerstreuten Bemerkungen über das Erkenntnißvermögen sind folgen-

de zu bemerken: Alle intellektuelle oder Verstandes-Erkenntniß ist nur möglich durch Erleuchtung von oben, oder durch Anschauen Gottes. Diesen Neu-Platonischen Satz bewieß er folgendermasen: Durch blose Worte kann nichts Intelligibles zu unsrer Kenntniß gelangen. Denn so wie ein Wort, das einen sinnlichen Gegenstand bezeichnet, für uns ohne Sinn bleibt, wenn wir nicht diesen Gegenstand kennen; so muß uns auch der intelligible Gegenstand vorher im Verstande gegeben seyn, ehe wir das Wort, das ihn bezeichnet, fassen können. Diese intelligibeln Gegenstände werden uns nun im Anschauen Gottes gegeben. In Beziehung auf die sinnliche Erkenntniß behauptet er, wie Aristoteles, einen gemeinschaftlichen Sinn, welcher vergleicht und unterscheidet, was den übrigen Sinnen eigenthümlich ist. Er nennt ihn den innern Sinn. — Er behauptet auch, daß die Organe von den äussern Gegenständen modificirt werden, indem diese gleichsam einen Abdruck von sich mittheilen, und beweißt es aus der Nachempfindung — Auch verdient sein Nachdenken über das, was im Körper bey den

Seelenverrichtungen vorgeht, alle Aufmerksamkeit. Das Gehirn nimmt er als den Sitz der Seele an. Aus ihm wirkt sie durch den ganzen Körper hin, indem aus demselben nach allen Organen und vermittelst des Rückenmarks nach allen Theilen des Körpers feine Canäle laufen. Im Gehirn selbst nimmt er drey Hölen an, in deren einer das Empfindungsvermögen, in der andern die bewegende Kraft, in der dritten das Gedächtniß seinen Sitz habe. —

Unter den christlichen Kirchenlehrern nach Augustin würde man vergeblich Freiheit und Selbstständigkeit im Denken, und mit ihr wahre Philosophie suchen. Sie lagen unter dem Joche eines supernaturalistischen Dogmatism, der durch die Anathema's der Concilien befestigt wurde. Nur einige Alexandrinische oder vielmehr Augustinische Ideen, die sich mit den Mysterien der christlichen Religion zu vereinigen schienen, wurden mehrere Jahrhunderte hindurch von einem dem andern überliefert; wovon jedoch im achten Jahrhundert ein Orientalischer Lehrer, Johann von Damaskus,

eine Ausnahme machte, indem er in seinem bekannten theologischen Werke, in so fern er philosophirt, mehrentheils den Dogmen der Peripatetiker folgte. —

2) Araber.

Die Philosophie, von den Christen immer mehr verlassen, auch wohl verachtet und gehaßt, fand jetzt (seit dem achten Jahrhundert,) bey den Arabern eine Zuflucht, die sie bis zur Pflege besserer Zeiten wenigstens von dem Tode rettete. Zuerst das Bedürfniß griechischer Aerzte, welche ihre Wissenschaft damals mit einiger Philosophie in Verbindung setzten, hernach die liberale Denkungsart einiger Caliphen bereiteten ihr diese Aufnahme durch Uebertragung mancher griechischen Schriften in die arabische Sprache und durch Errichtung gelehrter Gesellschaften. Der Despotismus des Korans verhinderte aber, daß aus den Betrachtungen der Philosophen unter die Nation selbst Licht ausgegangen wäre, und schränkte die Verstandes-Cultur, anfangs zu

Bagdad, nachher in Spanien, auf wenige Menschen ein. — Was wir noch von ihren Schriften haben und was bisher davon bekannt geworden, beweißt, daß sie Eklektiker waren, theils Aristotelischen Dogmen ihren Beyfall gaben, theils den Alexandrinern anhingen, ohne jedoch auf eignes Denken Verzicht zu thun. Eine eigenthümliche Vorstellungsart derselben von der Natur der Erkenntniß ist mir nicht bekannt geworden, indem sie theils mit den Alexandrinern alle Erkenntniß als Erleuchtung durch Gott betrachteten, theils mit Aristoteles von einem thätigen und leidenden Verstande redeten. Diese Aristotelische Lehre suchte jedoch Averroes genauer zu bestimmen, indem er lehrte, die Einbildungskraft sey ein blos körperliches Vermögen, die dargebotenen Bilder aufzubewahren; das Denken erfolge, wann diese Bilder in den leidenden, oder, wie er ihn nennt, materiellen Verstand kämen und daselbst wahrgenommen würden. In denselben aber könnten sie nur durch den thätigen Verstand, welcher sie in Bewegung setze und übertrage, gelangen. Außerdem verdient bemerkt zu werden, daß dieser

Averroes, welcher im Anfange des dreyzehnten Jahrhunderts starb, den Satz des Widerspruchs als das erste, unerweißliche, absolutnothwendige Princip aller wahren Erkenntniß aufstellte —

---

3) Scholastiker.

Während dieser Zeit, daß in Spanien von Arabern und auch von Juden philosophirt wurde, hatte sich doch auch in dem christlichen Abendlande der speculirende Verstand, besonders durch Carl den Großen aufgeregt, wieder wirksam zu beweisen angefangen. Augustins Schriften waren anfangs die vorzüglichste Quelle, woraus man philosophische Begriffe schöpfte, wobey man aber zugleich die Aristotelische Logik, das einzige, was man noch zur Zeit von dem Stagiriten kannte, eifrig studierte. Durch jene und durch die von Johann Skotus Erigena verbreiteten Schriften des sogenannten Dionysius des Areopagiten wurden Alexandrinische Schwärmereien besonders in der Lehre von Gott und der mensch-

lichen Erkenntniß erhalten und verbreitet; durch diese entstand ein Hang zu Syllogismen und Sophismen, der sich nach und nach aller fähigen Köpfe bemeisterte. Die größte Nahrung bekam dieser Disputir-Geist theils durch die Metaphysik des Aristoteles, welche gegen das Ende des zwölften Jahrhunderts nach Paris gebracht und in's Lateinische übergetragen wurde, theils durch die gleichzeitige Uebersezzung mehrerer metaphysischer Schriften der Araber. Der rüstige, thätige Verstand der damaligen Metaphysiker, Scholastiker genannt, gefiel sich immer mehr im Aufwerfen subtiler, oft auch unnützer, auch wohl lächerlicher Fragen, und im Aufsuchen und Nebeneinanderstellen aller möglichen Gründe für und wider einen Satz, wobey es ihm um so weniger an Stoff fehlen konnte, weil er sich mit Verachtung der Erfahrung fast allein mit Begriffen a priori und intelligibeln Gegenständen beschäftigte.

Man hat die Scholastiker mit Griechenlands Sophisten verglichen. Es möchte aber doch wohl blos die Kunst und Sucht zu dis-

putiren seyn, worin sie Aehnlichkeit haben, da diese sich übrigens dadurch, daß sie meistentheils Gegenstände der Lebens- und Staatsklugheit behandelten, und zwar sie mit einer einnehmenden täuschenden Beredsamkeit behandelten, himmelweit von jenen zwar scharfsinnigen aber geschmacklosen Spaltern abstrakter und unverständlicher Begriffe unterschieden. Mit noch wenigerm Rechte scheint ihnen der Skepticismus aufgebürdet werden zu können, welches ohnehin blos auf das Ansehn des Johann von Salisbury geschieht. Denn nichts schien den meisten eine unerschütterlichere Gewißheit haben zu können, als ihre Demonstrastrationen, und wenn sie Gründe und Gegengründe häuften, und dadurch das Gemüth des Zuhörers und Lesers ungewiß machten, so geschah es nur, um dann mit einem desto glänzendern Scharfsinn alle Bollwerke des Gegners zu Boden zu demonstriren. Die furchtbar herrschende Orthodoxie, und, wo sie schwieg, das bald unbeschränkte Ansehen des Aristoteles, mußten jede liberale skeptische Denkart in ihrem Entstehen unterdrüken.

Es läßt sich schon zum voraus erwarten, daß Männer, die so gewaltig drauf los demonstrirten, die Critik des Erkenntnißvermögens für eine ziemlich überflüssige Sache hielten und es sich nicht einfallen lassen konnten, an der Festigkeit des Bodens zu zweifeln, auf welchem sie sich so wacker herum tummelten. Was sie von der Natur der Erkenntniß beybringen, ist größtentheils von Aristoteles entlehnt. Nur einige theils genauere Bestimmungen, theils eigene Gedanken mögen hier einen Platz finden: Albert der Grose, im dreizehnten Jahrhundert, redet in mehreren Stellen deutlich und bestimmt über die Natur der empfindenden Seele sowohl, als des leidenden und thätigen Verstandes. In der empfindenden Seele nimmt er erstlich, wie Aristoteles, außer den Organ-Sinnen einen gemeinschaftlichen Sinn an, über dessen Funktionen er im Ganzen mit seinem Meister übereinstimmt. Außerdem schreibt er ihr das Gedächtniß zu, als ein Vermögen thätiger Natur, die empfindbaren Formen auch in Abwesenheit ihrer Gegenstände zu behalten. Endlich legt er ihr auch das Vermögen bey, die

empfundenen Formen sowohl, als die daraus gezogenen Begriffe auf mancherley Art verbinden und trennen zu können; welches Vermögen er Phantasie nennt und für das höchste der empfindenden Seele erklärt. Es sey der Denkkraft selbst ähnlich; es trage durch die stete Bewegung der empfundenen Formen hauptsächlich zur Erinnerung bey; und durch eben dasselbe seyen wir im Stande, intellektuellen Gegenständen Bilder zu geben und sie dadurch gleichsam zu verkörpern. Albert erklärt, ebenfalls nach Aristoteles, diese Kräfte für Wirkungen der Organisation, und weißt ihnen, nach der Verschiedenheit ihrer Verrichtungen, verschiedene Sitze im Gehirn an. — Den leidenden Verstand (intellectum possibilem nennt er ihn) erklärt er dagegen für verschieden vom Körper und nicht nach der Weise des Körpers leidend; er sagt bestimmt, daß er keine Form des Körpers und kein organisches Vermögen sey. Er kann, behauptet er, durch sich selbst nicht in Handlung übergehn; was ihn dazu bestimmt, die Ursache, daß er denkt, daß er wirklich diesen oder jenen Begriff hat, ist der thätige Verstand,

welcher auch unorganisch, aber auch zugleich frey von allem Leiden ist. — Es ist wohl auch zu bemerken, daß wir bey ihm schon die für die Psychologie als Wissenschaft so wichtige Frage finden, ob sich die Seelenkräfte alle aus einem Princip oder aus einer Grundkraft ableiten lassen; — welche er aber noch verneint. — Die Verbindung zwischen der vernünftigen Seele und dem Körper sucht er dadurch zu erklären, daß das unvollkommenste in jener mit dem vollkommensten in diesem Uebereinkunft habe. Für das höchste im Körper nimmt er die Empfindlichkeit (sensualitatem), deren Grund er in die natürliche Wärme setzt; das niedrigste der Seele ist ihm ein subtiler Geist (spiritus fantasticus genannt), welcher feuriger Natur ist und die sinnlichen Formen zur Seele bringt.

Thomas von Aquino, mit Albert ungefähr zu gleicher Zeit berühmt, erklärt die Wahrheit als adaequatio rei et intellectus und behauptet, daß sie sich nicht in den Gegenständen, sondern nur im Verstande befinde; welche Behauptung er aber wahrscheinlich nicht

im Sinne des Skeptikers verstanden haben wollte. — Er bemüht sich, aus Grundsätzen a priori, oder vielmehr aus dem Begriff eines denkenden Wesens die Eigenschaften desselben abzuleiten, läßt es aber bey metaphysischen Untersuchungen über die Seele als Substanz bewenden, ohne sich auf die Frage über die Natur des Erkennens einzulassen. Nur aus der Untersuchung, ob die Vermögen der Seele zu ihrem Wesen gehören, möchte die Bemerkung zu behalten seyn, daß sie zwar aus demselben fliesen, aber nicht alle unmittelbar, sondern eines vermittelst des andern, weil der Akt eines Vermögens durch den Akt des andern zu Stande komme.

Heinrich von Gent, welcher auch noch im dreizehnten Jahrhundert, nur etwas später, lebte, hat einige eigne und scharfsinnige Bemerkungen. Darunter gehört vorzüglich die, daß zum Empfinden nicht blos Leiden, sondern auch Thätigkeit erforderlich sey. Beim Eindruck nemlich des Gegenstandes auf das Empfindungsvermögen entstehe zuerst eine Veränderung des empfindenden Subjekts, ein Lei-

den, aber das Vermögen müsse sich nun auch auf den Gegenstand, der diese Veränderung verursacht, richten, und dies sey Thätigkeit. — Ob es Dinge gebe, die sich, nicht durch Begriffe, sondern unmittelbar und durch sich selbst denken und erkennen lassen, war schon vor ihm gefragt und wurde von ihm bejahet. Er rechnet den Verstand selbst nebst dem, was in ihm vermöge seines Wesens enthalten ist, zu diesen unmittelbar erkennbaren Dingen. Uebrigens wich er deswegen nicht von der Aristotelischen Vorstellungsart von der Möglichkeit des Denkens ab, welche das Denken, nach Art des Empfindens, dadurch geschehen ließ, daß sich die denkbare Form, oder das Denkbild, in den Verstand abdrückt; sondern nahm nur von dieser Bedingung des Denkens durch Denkbilder diejenigen Dinge aus, die sich im Verstande selbst befinden. (Er scheint hierbey nichts anderes im Sinne gehabt zu haben, als was man heutiges Tages intellektuelle Anschauung nennt). — Die Frage: ob dem leidenden oder dem thätigen Verstande das Denken eigentlich zuzuschreiben sey? wurde von ihm und den meisten andern Scholastikern zu

Gunsten des leidenden Verstandes entschieden, weil ihrer Vorstellungsart nach die ganze Verrichtung des thätigen Verstandes darin besteht, die Bilder der individuellen Gegenstände durch Weglassung des Individuellen zu generalisiren und so dem leidenden Verstand zu überliefern. — Eine andere Frage, nemlich: ob die Kräfte der Seele zu ihrem Wesen gehören und dasselbe ausmachen? entscheidet er sehr treffend so, daß er sagt, nur dem Namen, dem Verhältniß nach unterscheiden sich die Vermögen der Seele von ihrem Wesen. Denn eine und dieselbe Sache werde bald Vermögen, bald Wesen der Seele genannt, je nachdem sie als Princip der Wirksamkeit, oder als Princip der Existenz betrachtet werde.

Der berühmte Duns Scotus, welcher im Anfange des vierzehnten Jahrhunderts starb, ist vor allen anderen Scholastikern unter die Skeptiker gezählt worden, theils weil er vorzüglich mit der größten Subtilität von allem Gründe und Gegengründe gegenüber stellt, theils weil er die Zuverlässigkeit der Wahrnehmungen in Anspruch nimmt. Aber

er war in der That so weit von der wahren skeptischen Denkart entfernt, daß er vielmehr bestimmt verschiedene Arten der Gewißheit anführt. Zuerst nemlich schreibt er diese Gewißheit unseren Empfindungen zu, in so fern sie subjektiv sind, welches freilich alle Skeptiker auch thun. Dann aber nimmt er auch allgemeine Erfahrungs-Sätze als gewiß an, wenn sie gleich auf einer unvollständigen Induktion beruhen. Denn, sagt er, es ist ein in der Seele liegender und daher nothwendiger Satz, daß eine unfreie Ursache keine Wirkung gewöhnlich hervorbringen kann, zu welcher sie nicht durch ihr Wesen bestimmt würde; woraus dann folgt, daß das, was in den meisten Fällen geschieht, in allen geschehen muß. (So erschien ihm das Streben unseres Verstandes zu generalisiren, worauf unsere Schlüsse durch Induktion beruhen.) Besonders aber setzt Duns Scotus das Vermögen, Gewißheit zu bekommen, in den Verstand, dem er gegen die Mystiker die Fähigkeit zuschreibt, auch ohne göttliche Erleuchtung die Wahrheit zu erkennen. Es liegen in ihm, behauptet er, einige an sich einleuchtende Grundsätze, deren

Wahrheit keinen Zweifel zuläßt, weil die in ihnen verbundenen Begriffe einander nothwendig in sich schliesen, so daß ihre Verbindung sich dem Verstande gleichsam aufdringt, sobald er einen derselben denkt. —

Einige hierher gehörige deutliche und gut gedachte Bemerkungen finden sich auch bey Franciscus de Mayronis, welcher 1325 starb. Zuerst stellt er bestimmt die Erfordernisse eines ersten Princips des Wissens auf; — es müsse aus seinen Ausdrücken schon ohne vorhergehende Demonstration als wahr erkannt werden; es müsse der allgemeinste Satz in der allgemeinsten Wissenschaft und zugleich unwandelbar seyn. Dann sucht er auch das Daseyn eines solchen Princips daraus zu beweisen, weil in der Reihe in einander gegründeter Dinge nothwendig ein oberster Grund vorhanden seyn müsse. Er glaubt es endlich selbst gefunden zu haben in dem Satze: Von jedem ist Bejahung oder Verneinung wahr, aber von keinem zugleich. (Dem Satz des Widerspruchs verbunden mit dem Satz des ausschliesenden Dritten). — Man muß es die-

sem Manne auch wohl als ein Verdienst anrechnen, daß er die lange vergessene Untersuchung der griechischen Philosophen, ob die Sinne trügen? wieder erörtert. Er vertheidigt die Sinne gegen diesen Vorwurf und schreibt ihnen sogar Evidenz zu. — Auch verdient noch bemerkt zu werden, daß er schon die Deutlichkeit der Erkenntniß darin setzt, daß wir uns die Theile eines Gegenstandes vorstellen. —

Durandus de Sancto Portiano, gestorben 1333, verdient deswegen angeführt zu werden, weil er es wagte, gegen alle seine scholastischen Vorgänger und deren grosen Meister Aristoteles zu behaupten, daß der sogenannte thätige Verstand kein eignes besonderes Vermögen sey. Denn, sagt er, es ist nicht nothwendig, daß ein Wesen, welches abwechselnd wirkend und nicht wirkend ist, ein thätiges und leidendes Princip, als zwey verschiedene Vermögen, besitze.

Wilhelm Occam, der gegen die Mitte des vierzehnten Jahrhunderts starb, lehrt von

den verschiedenen Sinnen, als so vielen Empfindungsvermögen, daß sie nur durch ihre verschiedenen Organe verschieden seyen, keinesweges aber dem Princip nach, indem sie sich alle auf eine und dieselbe empfindende Seele oder Form bezögen. — Er lehrt ferner, daß im Organe, außer dem Eindruck, welcher zum Empfinden erforderlich ist, noch ein besonderer Eindruck gemacht werde, welches er aus der Nachempfindung beweisen will. Eben so soll auch in dem Organe der Vorstelluugskraft oder des sensus interioris ein Eindruck zurück bleiben, wodurch es möglich werde, einen Gegenstand auch in der Abwesenheit desselben vorzustellen und ehemals gehabte Bilder zu erneuern. — Er unterscheidet zwischen Anschauung und Reflexion und behauptet einen reellen Unterschied zwischen der empfindenden und denkenden Seele, daß sie nemlich verschiedene Subjekte seyen. — Dieser Occam war übrigens der rüstigste Vertheidiger und Wiederhersteller der Parthey der sogenannten Nominalisten. Es hatten nemlich schon mehrere griechische Commentatoren der alten Philosophen die Frage aufgeworfen, ob die allge-

meinen Begriffe von den Dingen, wie sie der Verstand enthält, auch außer demselben realiter, objektiv vorhanden, oder ob sie bloße Begriffe, bloße Klassen der Dinge, bloße nomina rerum seyen. Ohne Zweifel hatte Plato durch seine Ideenlehre die erste Veranlassung zu dieser Untersuchung gegeben, welche durch die verschiedene Auslegung jener Lehre nicht weniger als durch den Widerspruch anderer Systeme ein immer grösseres Interesse erhalten mußte. Nie aber war diese Frage mit einem solchen Eifer und einem solchen Aufwand von Scharfsinn von beiden Seiten erörtert worden, als in dem Mittelalter oder in den Zeiten der Scholastiker, welche sich in die zwey großen Partheien der Realisten und Nominalisten, der Vertheidiger und der Bestreiter der realen Existenz des Allgemeinen sonderten. Man müßte sich wundern, wie es möglich gewesen, daß viele Jahrhunderte hindurch die angesehensten und durch Scharfsinn ausgezeichneten Philosophen zu jener Parthey gehören, die objektive Realität der allgemeinen Begriffe behaupten konnten, wenn man nicht bedenkt, daß durch das System der Alexandriner der

philosophirende Verstand eine ganz entschiedene Richtung auf's Intellektuelle mit Verachtung aller Empirie erhalten hatte, und daß diese Richtung unter den Scholastikern durch die Schriften des Aristoteles, dessen Philosophie doch dem Grunde nach empirisch ist, deswegen nicht gehemmt werden konnte, weil sie nur seine Dialektik und Metaphysik studierten. Man war nun einmal zusehr gewöhnt, in Begriffe und Demonstrationen aus Begriffen alle Wahrheit und Gewißheit zu setzen, als daß man hätte bemerken sollen, wie diese Begriffe selbst erst aus der Erfahrung, d. h. aus den Wahrnehmungen der Individuen durch Abstraktion und Separation ihr Daseyn erhielten. Daher dauerte dieser Streit, der mit einer Heftigkeit geführt wurde, die selbst auf die kirchlichen und politischen Begebenheiten Einfluß hatte, fort bis zu der Zeit, wo die philosophirende Vernunft auf den Boden der Erfahrung zurück gefüht, oder wenigstens der Versuch einer empirischen Seelenlehre gemacht wurde.

Die Scholastik artete nun immer mehr aus. Es galt darum, die sonderbarsten Fragen auf-

zuwerfen und mit unnützer Subtilität zu erörtern. Doch ist noch in Rücksicht auf die Lehre von der Gewißheit der Erkenntniß Pierre d'Ailly, gebohren in der Mitte des vierzehnten Jahrhunderts, zu bemerken. Man wird versucht, ihn für einen Skeptiker zu halten, wenn man liest, was er von den Sinnenvorstellungen urtheilt. Er spricht ihnen nemlich die Gewißheit, die Zuverlässigkeit, ab, weil wir sie wohl haben könnten, auch wenn Gott alle Gegenstände außer uns vernichten wollte; besonders aber deswegen, weil alle Sensationen durch das Medium, durch die Entfernung des Gegenstandes, und durch das Organ selbst verändert würden, ehe sie zum Bewußtseyn gelangen. Aber die Gewißheit der Erkenntniß durch den Verstand nimmt er in Schutz. Es muß erstlich, behauptet er, eine gewisse Erkenntniß eines ersten Grundsatzes geben, weil sonst alle Wissenschaften müßten aufgehoben werden. (Merkwürdig ist hierbey, daß er besonders die Mathematik aufführt, als eine Wissenschaft, die sich doch durchaus nicht könne aufheben lassen.) Es gibt zweitens auch gewisse Erkenntniß anderer Wahr-

heiten; wovon er — (eben so bemerkenswerth) — als Beispiel die gewisse Ueberzeugung vom eignen Daseyn, dadurch daß man es selbst erkenne, anführt. —

Im funfzehnten Jahrhundert wurde die Herrschaft des Scholasticismus zum Heile der gesunden Vernunft durch mehrere Ursachen erschüttert, deren ausführliche Aufzählung und Erörterung in einer Geschichte der Philosophie überhaupt an ihrer Stelle seyn würde. Unter dieselben gehört auch die Ankunft mancher griechischen Gelehrten in Italien, welche nicht allein mehr Geschmack an alter Literatur überhaupt verbreiteten, sondern auch die Schriften der alten Philosophen, besonders des Plato und Aristoteles bekannter, und den Inhalt derselben durch Erklärungen und Unterricht verständlicher machten. Denn obgleich die Scholastiker den Aristoteles zu ihrem Führer erwählt hatten, so hatten sie sich doch aus vielen Ursachen so weit von dem ächten Geiste des grosen Mannes entfernt, daß jetzt der Unterricht im wahren Peripateticismus ihrem gothischen und zugleich luftigen Gebäude gro-

sen Nachtheil bringen mußte. Die Griechen, welche ihn mit Eifer verbreiteten, waren Theodor Gaza, Georg Trapezuntius und Georg Scholarius. Ihnen entgegen stritten und eiferten die Anhänger des Plato, die jedoch den ächten Platonismus mit den Erklarungen der spätern Alexandriner versetzten, besonders Georg Gemisthus, oder Pletho, und Bessario, welche an mehrern Italiänern, vor allen an Marsil Ficin und Johann Pico von Mirandola sehr thätige und eifrige Gehülfen bekamen. — Diese und andere Ursachen, wodurch eine liberalere geschmackvollere Gelehrsamkeit im Abendlande eingeführt wurde, machten zwar allen, die darin eingeweiht waren, den Scholasticismus mit seinem bizarren Gewande widerlich, und entzogen ihm dadurch manchen Schüler; sie allein würden es aber doch nicht vermocht haben, ihm die Herrschaft über die Theologen und sogenannten Philosophen von Profession zu entreissen. Denn noch herrschte er auf den Akademien mit eisernem Scepter, und würde, durch lange Gewohnheit, Statute und besonders durch die Hierarchie unterstützt, noch

lange geherrscht haben, wenn er nicht durch eine andere große Veränderung der Dinge, ich meine die Reformation der christlichen Lehren und Gebräuche im sechszehnten Jahrhundert, gewaltsam angefaßt und erschüttert worden wäre. Sie betrachtete ihn als das Hauptbollwerk des Papismus und grif ihn mit feurigem Muthe und mancherley Waffen so glücklich an, daß er in einem Theile Europa's den Jahrhunderte lang unangefochtenen Besitz der akademischen Catheder zu verlassen, und sich zuletzt in den Klöstern Italiens und Spaniens zu vergraben gezwungen wurde, wo er im Dunkeln bis auf den heutigen Tag sein Wesen treibt. —

Erste Versuche des von den Fesseln des Scholasticismus befreiten Verstandes.

So wurde zwar der menschliche Verstand befreit von den Fesseln des scholastischen Systems, aber es ging noch eine geraume Zeit hin, ehe er ein besseres an seine Stelle zu setzen wußte. Wie einer, der aus seiner Behausung vertrieben, umherirrt und Abentheuer besteht; so irrte jetzt der Verstand von einer seltsamen Behauptung zur andern, ein Spiel des Herzens und der Phantasie. Wie jede Revolution, so trieb auch die damals in der Philosophie vorgegangene den Verstand, dem

es so schwer ist, die weise Mitte zu halten, auf Extreme. Die kälteren Köpfe, besonders die Theologen, selbst die protestantischen, kehrten zwar nach und nach zum Aristoteles zurück, dessen Dialektik sie nicht entbehren konnten; aber den Geniemännern dieses Zeitalters, getrieben von einer zügellosen Phantasie und einem glühenden Ehrgeiz, genügte der kalte bedachtsam fortschreitende Philosoph nicht. Sie wollten sich hinaufschwingen über ihr Zeitalter; wollten Aufsehen machen durch kühne Behauptungen, und griffen deswegen, wo der eigne Geistesschwung sie verließ, mehrentheils zu Alexandrinischen und Cabbalistischen Lehren, die sie mehr oder weniger bis zum völligen Unsinn trieben. Gottesleugnung und Ekstasen; Verspottung der Religion und Magie; Herabwürdigung der Vernunft und Prahlen mit Erfindungen, nebst Alchymie und Astrologie finden wir bey diesen Männern unter einander gemischt. Die meisten derselben bekennen einen mystisch-stolzen Skepticismus; sie würdigen Wissenschaften und Vernunft herab und schildern sie als ein schwaches und trügliches Licht, um ihre, wie sie wähnten, großen und

unerhörten Einsichten und Entdeckungen desto sicherer für göttliche Erleuchtung ausgeben zu können. Zu diesen Schwärmern gehörten von den Deutschen H. Corn. Agrippa von Nettesheim, geboren zu Cölln 1486, dessen Buch: de incertitudine et vanitate scientiarum, sehr bekannt ist. — Ferner, der berühmte und berüchtigte Philippus Aureolus Theophrastus Paracelsus Bombastus von Hohenheim, geboren in der Schweiz 1493; — und, der sich unter allen am tiefsten in den Mysticismus versenkte, — Jacob Böhm, gebohren bey Görlitz 1575. — Diese Mystiker und Theosophen haben sich unter dem Namen von Rosenkreuzern, Pietisten u. s. w. bis auf den heutigen Tag erhalten. —

Freier und kühner, wenn auch nicht ganz frey von Schwärmerey, äusserte sich eigenthümliche Geisteskraft bey den Italiänern Hieronymus Cardan (gebohren 1508) und Jordan Bruno (verbrannt von der Inquisition zu Rom 1600). Die Hauptsätze dieses letztern, eines tiefen umfassenden und

phantasiereichen Denkens, in Beziehung auf die Natur der menschlichen Erkenntniß, scheinen mir folgende zu seyn: Alles ist enthalten und befasset in einer Uridee, welche in dem Urverstande oder in dem göttlichen Geiste wohnt, und vollkommene Harmonie und Einheit ist. Der Natur liegt diese Idee als ihr Wesen und als ihre Ursache zum Grunde; sie wird in ihr zur Mannigfaltigkeit, indem sie sich in einer unedlern Form darstellt; die Naturdinge enthalten und sind die Spuren der Idee. Der Mensch, sofern er Vorstellungen von den Naturdingen bildet, bekommt nur die Schatten der Idee, so wie sein ganzes Daseyn nur ein Schatten des wahren Seyns ist. All sein Erkennen in der Welt ist nur vermittelst der Bilder möglich; er denkt nur durch Reflexion, durch Vergleichung und Unterscheidung. Doch ist es möglich, daß sich unser Geist zum Absoluten erhebe. Denn die Schatten der Ideen, d. h., unsere Vorstellungen sind entweder physische, oder idealische. Jene, die physischen, richten sich nach der Natur der Sinnendinge und sind wandelbar und ohne Wahrheit, wie diese. Denn Al=

les, was entstehen und vergehen kann, demnach Alles was empfindbar ist, hat kein wahres Seyn; was wahrhaft ist, ist kein Gegenstand des Sinnes. — Diese aber, die idealischen, beziehen sich auf das Seyn der Naturdinge, in sofern sie Spuren der Idee sind, auf das Seyn im Universum, als Darstellung des Wahren, des Absoluten, und durch sie also ist es möglich sich zur absoluten Wahrheit zu erheben. Das Gemüthsvermögen, wodurch dies geschieht, nennt er reine Vernunft. — Eben so sehr als sie ist hier Thomas Campanella (gebohren 1568) zu bemerken, der sich besonders durch eine bestimmte Bestreitung der Skeptiker auszeichnet. Nachdem er ihre Argumente für die Unsicherheit aller Erkenntniß zu widerlegen versucht hat, stellt er ihnen ein eignes System von der Natur der Erkenntniß entgegen. Er führt nemlich alle Aeußerungen der Seele, selbst Verstand und Vernunft, auf Empfindungen zurück. Alles Empfinden aber, schließt er nun, sey Leiden, und nur durch Berührung möglich, welche eine reelle Veränderung im Subjekte hervorbringe; folglich lasse sich den Aeuße-

rungen der Seele die Realität nicht abstreiten. — Diese Lehre vom Erkenntnißvermögen ist schon als Versuch merkwürdig, alle Seelenkräfte auf Empfindung zurück zu führen, wobey er doch der Seele nicht alle Selbstthätigkeit abzusprechen scheint. —

Mehrere andere Männer wurden zu dieser Zeit der Gährung aller Begriffe durch Aeußerungen des Zweifels und des Unglaubens, einige auch durch den Versuch, neue Systeme aufzustellen, berühmt. Unter allen aber war keiner so unabhängig von allen Systemen der Aeltern, und so frey von der Ansteckung der Schwärmereyen seiner Zeit, keiner folgte so gerade und ehrlich den Aussprüchen seines eignen unbefangenen Verstandes, als der Franzos Michael von Montagne, gebohren 1533. Seine Denkart konnte bey seiner Unabhängigkeit von allen Systemen keine andere als die skeptische seyn, obgleich sein Skepticismus nicht durchgeführt und nicht vollendet war, weil er mehr aus seinem gesunden natürlichen Verstande, als aus einer absichtlich angestellten Prüfung der Natur und des Grun-

des der vorgeblichen menschlichen Erkenntnisse hervor ging. Daher kommt es, daß er, nachdem er alle Wissenschaften und alle Gelehrsamkeit herabgesetzt, — den Dünkel des Wissens die Pest des Menschen genannt, — manche einzelne Theile der vorgeblichen menschlichen Erkenntniß durchgangen und die Unsicherheit derselben gezeigt, — den ganzen Gewinn, den der menschliche Verstand durch das Forschen vieler Jahrhunderte erlangt habe, darin gesetzt hat, daß er seine Schwachheit einsehen gelernt habe; — daß er dann endlich zur Offenbarung seine Zuflucht nimmt, und in ihr den Sitz der Gewißheit, die Quelle der Wahrheit zu sehen glaubt, zu welcher die Vernunft durch eigne Kräfte zu gelangen nicht vermögend sey. Diese Inconsequenz ward er nicht gewahr, weil er die Frage von der Gewißheit der Erkenntniß mehr im Einzelnen, als im Allgemeinen faßte, und, wie gesagt, nicht auf den Grund der Erkenntniß zurück ging. Uebrigens behandeln seine Versuche Gegenstände, die aus dem gemeinen Leben, aus der angewandten Moral und aus der empirischen Seelenlehre her=

genommen sind und lassen sich selten auf metaphysische Materien ein.

Gleiches Geistes mit Montagne war sein edler Freund und Zeitgenosse Charron, dessen Buch von der Weisheit, so gut wie jenes Versuche, immer lesenswürdig bleiben wird. Zwar spricht er von der Tugend, (die ihm die Weisheit ist) in dem bestimmten Tone des Dogmatikers, und schildert ihre Würde und Selbstständigkeit mit einer Wärme, die nur aus innerer tiefer Ueberzeugung quellen konnte; aber iu Rücksicht auf speculative Erkenntniß ist er Skeptiker wie Montagne. Wie er, spricht er verächtlich von der eingebildeten Wissenschaft der Menschen; spricht dem menschlichen Geiste alles Vermögen, Wahrheit vom Irthum zu unterscheiden, ab; erklärt die Denkart des Skeptikers für die glücklichste und freieste, und geht dadurch um einen beträchtlichen Schritt weiter als Montagne, daß er alle positive Religionen, und sogar die Unsterblichkeit der Seele zu bezweifeln scheint. —

Noch aber war der Skepticismus die Denk-

art nur weniger unbefangener und sich selbst lebender Männer. Auf den Schulen herrschte noch der streng dogmatische Aristoteles und mußte, ungeachtet aller Neckereien, sein Ansehen so lange behaupten, als ihm noch kein System, das mit ihm wetteifern konnte, entgegen gestellt wurde. Aber auch das geschahe jetzt. Zu gleicher Zeit aber und noch früher nahm in einigen vorzüglichen Köpfen der philosophirende Verstand die Richtung, daß man anfing, die metaphysischen blos intelligibeln Speculationen zu verlassen und sich an der Hand der Mathematik der Erforschung der Natur zu widmen. Natürlicher Weise mußte dies auch auf die Lehre von der Erkenntniß den Einfluß haben, daß man sich bemühte, sie physiologisch zu erklären, oder, die körperlichen Bedingungen derselben anzugeben, durch welchen Versuch aber am Ende, wie man leicht vorhersehen kann, nur der Skepticismus begründet und weiter verbreitet werden mußte. — Die berühmtesten dieser Naturphilosophen sind Hobbes und Gassendi.

Thomas Hobbes, gebohren 1588, trieb

seinen einmal gefaßten Widerwillen gegen die Metaphysik und seinen Hang zur Naturphilosophie so weit, daß er kühn einen in den Hauptzügen vollendeten und consequenten Materialismus hinstellte. Es gibt nichts als Körper, behauptet er, und im Grunde sind wir auch nicht im Stande uns etwas anderes vorzustellen. Kühn stellt er dann das wahre Princip des Materialismus hin, daß alle Veränderung einzig in der Bewegung körperlicher Theile bestehe. Es ist merkwürdig, zu sehen, wie er dieses Princip auf die Erkenntniß-Akte des menschlichen Gemüthes anwendet. Was wir Empfindung und Anschauung nennen, erklärt er so: der Gegenstand macht Eindruck auf's Organ, d. h. er bewegt es; diese Bewegung geht vom Organ fort bis zum Herzen als dem Mittelpunkt; das Herz wirkt zurück und treibt die Bewegung wieder nach außen zu, nach dem Organ, von welchem sie kam. Diese nach außen zu gehende Bewegung erscheint uns nun als ein äußerer Gegenstand, nach der Verschiedenheit des Organs, in welches sie lauft, verschieden modificirt. Alle empfindbare Qualitäten des Gegenstandes sind

in ihm nichts als Bewegungen der Materie, wodurch er verschiedentlich auf die Organe einwirkt, und in Rücksicht auf uns nichts als verschiedene innere Bewegungen. — Nachdem er so die Empfindungen erklärt hat, macht er die Einbildungen zu blosen Nachempfindungen. Die Bewegung nemlich, welche die Empfindung ausmacht, kann nicht in einem Augenblick aufhören, sondern muß noch fortdauern, wenn schon der äußere Eindruck aufgehört hat. Diese fortdauernde Bewegung aber, sagt er, ist das Bild der Imagination. — Darauf versucht er die Aneinanderreihung der Gedanken oder Association der Ideen aus der Gleichzeitigkeit der ehmals gemachten Eindrücke oder Bewegungen —; die Träume aber aus den innern Bewegungen, die aus dem Herzen besonders und auch aus andern Theilen des Körpers nach dem Gehirn gehen, zu erklären, und kommt dann auch auf die eigentlich intellektuellen Thätigkeiten des Gemüths. Hier, bey diesem schwierigen Punkte, muß ihm die Nachempfindung, oder vielmehr Nachbewegung, wodurch er schon die Einbildungskraft erklärt hat, wieder aushelfen, so

gut sich's will thun lassen. Durch das Fortdauern nemlich der Bilder entsteht ihm die Bemerkung sowohl ihrer Verschiedenheiten, d. i. Urtheilskraft, Scharfsinn, — als der Aehnlichkeiten derselben, oder der Witz. Den Verstand kann er im Grunde durch nichts von der Einbildungskraft unterscheiden, als dadurch, daß er ihm die Sprache zugesellt. —

So unvollkommen dieser Versuch einer materialistischen Erklärung der Erkenntnißkräfte auch seyn mochte, theils weil es der erste Versuch war, theils weil er das unmögliche bezweckte; so mußte er doch Veranlassung zu ferneren physiologischen Untersuchungen geben, die für die Lehre von der menschlichen Erkenntniß nicht ohne Nutzen seyn konnten. —

Weniger von der Natur der Erkenntniß findet man bey Hobbes's verdienstvollem Zeitgenossen Peter Gassendi, (gebohren 1592) welcher vielmehr nur deswegen hier zu bemerken ist, weil sich bey ihm die unausbleibliche Folge eines tieferen Studiums der Natur, Niederschlagung des Dünkels der Wissenschaft

und Anerkennung der Beschränktheit der menschlichen Erkenntniß sehr deutlich äußert. Er gesteht seine Unwissenheit in vielen Materien; er bestreitet die absprechenden Entscheidungen der Dogmatiker seiner Zeit, und läßt sich weder durch seine großen, mathematischen Kenntnisse, noch durch seine Vorliebe für das Epikurische System zum Stolze der eingebildeten Wissenschaft verleiten. —

Descartes und Malebranche.

Zu gleicher Zeit mit ihm lebte der Mann, der durch den kühnen Versuch, ein in seinem Fundament sowohl, als den einzelnen Theilen neues Philosophie-Gebäude zu errichten, eine merkwürdige Epoche in der Geschichte des menschlichen Verstandes macht, ich meine Renat Descartes, (gebohren 1596). Schon in früher Jugend vermochten die damals angesehensten philosophischen Schriften seinem nach Festigkeit und Einheit strebenden Verstande bald kein Genüge zu thun. Er ließ sie liegen und wandte sich zum eignen For-

schen; er wollte den Versuch machen, unabhängig von allen Andern, besonders den Gelehrten, die Wahrheit zu ergründen. Lebhaft faßte er das Bedürfniß der Wissenschaft auf, einen absoluten unbezweifelbar gewissen Satz zu haben, worauf sie als auf einem unerschütterlichen Grunde ruhen könne, und über der Erforschung desselben brütete rastlos sein unbefriedigter Geist. Endlich glaubte er ihn gefunden zu haben, und seine darauf gebaute Wissenschaft der Welt zur Annahme vorlegen zu können. Dieser Satz ist das berühmte: Ich denke, also bin ich. Wenn wir auch an Allem zweifeln wollen, sagt er, so ist es uns doch unmöglich anzunehmen, daß wir, die wir zweifeln, nicht existiren, daß das, was denkt, zu der Zeit da es denkt, nichts sey. — Wenn er nun aber auch behauptet, daß wir ohne Erkenntniß von Gottes Daseyn schlechterdings keine Gewißheit haben können, weil ja vielleicht unsere Natur so eingerichtet seyn könnte, daß uns der Irthum unvermeidlich wäre: so hebt er zwar dadurch jenen Satz, als den ersten nicht auf, wie es anfangs scheint, weil die Gewißheit, welche die

Erkenntniß von Gottes Daseyn voraussetzt, die räsonnirte, auf Schlüssen beruhende ist, der Satz aber: „ich denke, also bin ich“, durch sich selbst völlig evident seyn soll; aber er verwickelt sich dadurch in einen von ihm nicht gelößten Cirkel, weil er die Erkenntniß von der Existenz Gottes als durch die Vernunft möglich voraussetzt und doch von jener Existenz erst die Zuverlässigkeit der Vernunftschlüsse ableiten will.

Das Kriterium der Wahrheit entwickelt er durch folgendes Räsonnement: Gottes Wahrhaftigkeit ließ ihm nicht zu, unsern Verstand so zu bilden, daß er unvermeidlichen Irthümern ausgesetzt wäre. Da demnach unsere Seelenkräfte uns nicht durch sich selbst zum Irthum verleiten können; so muß dasjenige, was wir durch sie klar oder deutlich einsehen, wahr seyn. (Wie die alten Stoiker machte er also die Evidenz zum Kriterium der Wahrheit, und es läßt sich nicht leugnen, daß immer diese Evidenz der Grund der zuversichtlichen Behauptungen der Menschen ist, ohne daß sie sich weiter darum bekümmerten, daß

doch diese Evidenz selbst wieder auf Gründen beruhen muß. Denn will man nicht ein gewisses unmittelbares Wahrheitsgefühl, als ein besonderes Vermögen der Seele, annehmen, über dessen Daseyn und Natur viel zu streiten wäre; so muß man doch wohl unter der Evidenz ein unentwickeltes aber lebhaftes Bewußtseyn anderweitiger Gründe verstehen, welche selbst erst und nicht ihre Folge, die Evidenz, die Wahrheit begründen würden.)

Es ist merkwürdig, daß Deskartes zuerst das Bedürfniß einsahe, das Daseyn von Gegenständen ausser uns zu beweisen. Er hatte also eine Vorstellung vom Idealismus, die nothwendiger Weise bey der Auffindung seines ersten Grundsatzes in ihm entstehen mußte, da er sich bewußt wurde, Alles, sich selbst ausgenommen, wegdenken zu können. Vielleicht wäre er auch bey dieser Vorstellungsart stehen geblieben, wenn ihn nicht die eingewurzelte Vorstellung von Gotte, als dem Schöpfer der Welt, wieder aus sich selbst heraus geführt hätte. Der Beweiß übrigens, welchen er für das Daseyn der Dinge außer uns gibt, ist

wirklich scharfsinnig, und bis auf den heutigen Tag häufig als unwiderlegbar dem Idealism entgegen gesetzt worden. Er führt ihn aus der Unwillkührlichkeit unserer Sensationen. Sie können, behauptet er, nicht von unserer Seele selbst herrühren, weil es nicht bey uns steht, zu empfinden was wir wollen. Ihr Grund muß also außer uns liegen. Gott kann es nicht seyn; denn er kann uns vermöge seiner Wahrhaftigkeit nicht hintergehen. Es muß also etwas von uns und Gott verschiedenes, etwas Materielles außer uns seyn. — Er beweißt dann ferner die Nothwendigkeit, sowohl daß die Seele mit einem Körper genau verbunden sey, als auch daß sich auf diesen Körper wieder andere beziehen. — Keineswegs aber will er hiermit behaupten, daß wir die Körper, von deren Daseyn uns unsere Sensationen überzeugen, nach dem was sie an sich sind, erkennen. —

Was die Art und Weise, wie wir zur Erkenntniß gelangen, betrifft, so trennt Descartes mehr als irgend ein Philosoph vor ihm, die Theorie des Verstandes von der Theorie

der Sinnlichkeit. So wie er die Funktionen des Denkens, Urtheilens, Schliesens, nebst den Aeußerungen der Freiheit ausschliesend der Seele zuschreibt und dem Körper alle Mitwirkung zu denselben abspricht; so sucht er dagegen die Empfindungen, unmittelbaren Vorstellungen oder Anschauungen, und Bewegungen blos und allein aus dem Körper, durch blosen Mechanismus zu erklären. Bey diesem Versuche kamen ihm seine damals nicht gemeinen anatomischen Kenntnisse sowohl, als die physiologischen Hypothesen von der Zirbeldrüse und den Lebensgeistern treflich zu statten. Die Zirbeldrüse nemlich, — weil sie seiner Meinung nach allein, nicht wie andere Theile des Gehirns doppelt, sondern einfach und in der Mitte desselben befindlich ist, — erklärte er für den Sitz der Seele, von wo aus sie in alle Theile des Körpers wirke, und wohin alle empfangene Eindrücke desselben in verschiedenen Richtungen hinlaufen und Sensationen möglich machen. Die Lebensgeister sind das Mittel, wodurch dies möglich wird. Diese werden nemlich als eine äusserst feine, Hauch- oder vielmehr Feuer-artige Materie aus dem

Blute abgesondert, indem sich die Arterien, die aus dem Herzen zum Gehirn steigen, daselbst in unzählige kleine Aeste zertheilen, aus denen diese sogenannten Lebensgeister zur Zirbeldrüse hinfliesen. —

Nach Voraussetzung dieser Hypothesen läßt er die Empfindungen und Wahrnehmungen sinnlicher Gegenstände auf folgende Art entstehen: Der äußere Gegenstand wirkt auf den äußern Sinn oder vielmehr auf die in denselben auslaufenden Nerven, und setzt die Fibern derselben in eine Bewegung, welche sich sogleich bis zur Zirbeldrüse fortpflanzt und durch ihre Einwirkung auf dieselbe die Empfindung erzeugt. Sie muß dem zu Folge sowohl, als nach mehrern Erfahrungs=Beweisen immer nur im Gehirn statt finden. Die Zirbeldrüse wirkt durch die von ihr ausgehenden Lebensgeister auf das Gehirn zurück, indem sie darin durch dieselben Gänge und Canäle bildet, und dadurch, ohne selbst einen Eindruck von jener Bewegung zu behalten, ihn dem Gehirne mittheilt, wodurch zugleich das Gedächtniß erklärt wird. Empfindung ist also nichts, als

eine verschiedentlich modificirte auf die Zirbeldrüse anprallende Bewegung der Nerven, und Erinnerung nichts als das Fließen der Nervengeister in die ehemals gemachten und habituellen Gehirn-Canäle. — Die Bewegung aber der Glieder geschieht dadurch, daß die Lebensgeister von der Zirbeldrüse aus in den Nerven bis zu dem bestimmten Muskel hinfließen, denselben ausdehnen und so das Glied bewegen. —

Auf diese Weise betrachtet er den menschlichen Körper in Rücksicht auf Bewegung und Empfindung ganz wie eine hydraulische oder vielmehr pneumatische Maschiene, und wird dadurch auf die Behauptung geleitet, den Thieren, denen blos Bewegung und Empfindung zukomme, die Seele abzusprechen und sie für blose Maschienen zu erklären. — Wie nun aber aus den Empfindungen und sinnlichen Wahrnehmungen, die nach ihm nichts als körperliche Bewegungen sind, die Seele Begriffe bilden könne, das wagt er nicht bestimmt zu erklären. Sie ist nun einmal dem Gesetz unterworfen, sagt er, wenn verschiedene

Bewegungen im Körper vorgehen verschiedene Vorstellungen zu bilden, die übrigens mit denselbeu nicht die geringste Aehnlichkeit haben. — (Es ist auffallend, wie sehr durch dieses alles der Skepticismus begünstigt wurde).

Von den abstrakten Begriffen, denen kein Gegenstand entspricht, z. B. Wahrheit, Gott, — auch den mathematischen, die nie genau in der Erfahrung dargestellt werden können, behauptet er, daß sie angebohren seyen. Er wußte sich auf keine andere Art vorzustellen, wie sie in unsere Seele gekommen seyn sollten. Daß er nicht blose Disposition zu diesen Begriffen annahm, beweißt die Behauptung, daß man dieselben schon in der Kindes-Seele, falls man sie vom Körper trennen könnte, fertig finden würde. Doch setzt er hinzu, daß diese Begriffe nicht immer mit dem Bewußtseyn derselben verbunden sind, weil wir nicht immer darauf merken können, und daß sie zuerst durch sinnliche Eindrücke erweckt werden. — So erklärte sich dieser Mann die jetzt sogenannten Begriffe a priori. —

Cartesens System machte bald Aufsehen. Von vielen ward es eifrig ergriffen und verkündigt, von Andern bestritten. Im Ganzen trug es sehr viel dazu bey, den Scholasticismus zu stürzen und eine freiere und doch bündige Methode im Philosophiren zu verbreiten. Unter den Anhängern desselben hat keiner mit Recht mehr Ruhm erworben, als Malebranche (gebohren 1638). Er führte in seinen Untersuchungen über die Wahrheit manche von Descartes nur angedeutete Ideen mit groser Klarheit und Gründlichkeit aus, und setzte manchen neuen Gedanken hinzu, den sein eigner rastloser Geist aus sich entwickelte. Besonders aber ist dieser Mann auch in der Geschichte der Erkenntniß-Lehre merkwürdig, weil es zu seinem Hauptzwecke, die Wahrheit zu finden, gehörte, sowohl die Quellen unserer Irthümer aufzusuchen, als auch nach dem Vorgang seines grosen Lehrers, mehrere Verrichtungen unserer Seele auf eine mechanische Art zu erklären.

Die Quellen unserer Irthümer sind nach ihm unsre Sinne, wenn wir uns verleiten las-

sen, nach deu Sensationen, welche sie verursachen, von den Dingen zu urtheilen. Sie seyen, behauptet er, durchaus nicht im Stande, uus irgend etwas objektiv wahres zu lehren. Diese Behauptung führt er mit vieler Einsicht und Klarheit auf eine vielleicht unwiderlegliche Art in einer weitläuftigen über die einzelnen Sinne angestellten Untersuchung aus, wovon es jedoch nicht nöthig scheint hier einen Auszug zu liefern, weil sie im Wesentlichen das allgemein Bekannte enthält, was man noch jetzt für die Subjektivität der Sinnen-Empfindungen sagt. —

Den Mechanismus der Sensationen und des sinnlichen Erkenntnißvermögens überhaupt erklärt er übrigens aus Cartesens Hypothesen, nur mit größerer Bestimmtheit und Deutlichkeit und manchen einzelnen Zusätzen. So bestimmt er z. B. den Unterschied zwischen Empfindungen und Einbildungen dadurch, daß jene entstehen, wenn durch einen Eindruck von außen die Gehirn-Fibern in Bewegung gesetzt werden, diese aber, wenn dasselbe durch den Lauf der Lebensgeister von innen geschieht.

Weil bey dieser die Bewegung gewöhnlich schwächer als bey jener sey, wären wir im Stande, Empfindung von der Einbildung zu unterscheiden. Wenn daher durch besondere Ursachen der Lauf der Lebensgeister ungewöhnlich verstärkt worden, so wären wir geneigt, unsere Einbildungen für Empfindungen zu halten. — Die größere oder geringere Lebhaftigkeit und Deutlichkeit unserer sinnlichen Vorstellung und Einbildung soll gänzlich von dem größern oder geringern Eindruck abhängen, welchen die Lebensgeister auf das Gehirn machen. Allen Unterschied unter den Vorstellungskräften der Menschen leitet er dem gemäß aus der verschiedenen Menge und Beweglichkeit der Lebensgeister sowohl, als auch aus der grössern oder geringern Zartheit, Feuchtigkeit und Biegsamkeit der Gehirnfibern ab. Auch den Einfluß anderer Theile des Körpers auf den Geist setzt er nach seiner Hypothese in das helleste Licht.

Schon durch diese Abhandlung über die sinnlichen Vorstellungen erklärte Malebranche einen grosen Theil wenigstens unserer Erkennt=

nisse für etwas blos subjektives, also für ungewiß. Noch bestimmter thut er es in seiner Lehre vom Verstande, wobey er sich aber, um Wahrheit und Gewißheit zu retten, bald in's Uebersinnliche und Mystische, d. h. in's Unverständliche verliert. Was in unserer Seele ist, sagt er, kann als eine Modification derselben unmittelbar erkannt werden; aber wie kann man erkennen, was außer derselben ist, da dies keine unmittelbare Vereinigung mit der Seele gestattet? Es kann nur mittelbar geschehen, nemlich durch Ideen. Diese Ideen aber, die sich auf Dinge außer uns beziehen, haben wir keineswegs von diesen Dingen, denn wie könnten sie dieselben in unsrer Seele erzeugen? Die Welt um uns könnte von Gott vernichtet werden und dennoch würden wir, wenn die Ideen blieben, das nemliche zu sehen glauben. Auch ist ja deutlich, daß die Vollkommenheiten und Schönheiten, welche wir den Dingen leihen, der Materie eigentlich nicht zukommen, weil sie mit derselben nicht verschwinden, sondern als von der Materie unabhängige Ideen in unsrer Seele bleiben. — Woher nun diese Ideen? — Nach einer

weitläuftigen Untersuchung dieser Frage kommt er endlich auf das Resultat, daß unsere Seele mit Gott vereinigt sey, daß wir in ihm unsere Ideen und alle Wahrheit sehen. Er lasse uns an seiner Erkenntniß Theil nehmen; er sey die alle Menschen erleuchtende allgemeine Vernunft, mit welcher sie alle in Verbindung ständen.

Mit dieser Platonisch-mystischen Erkenntniß-Lehre hängt auch das sogenannte System der gelegenheitlichen Ursachen zusammen, welches Malebranche zuerst ausführlich darstellte und wozu Descartes selbst nur eine entfernte Veranlassung gegeben hatte. — Seele und Körper, sagt er, können in keiner natürlichen Verbindung stehen; der Gedanke kann keine Bewegung, die Bewegung keine Gedanken unmittelbar hervorbringen. Ihre Verbindung ist nur mittelbar. Gott hat nemlich gewisse Gesetze bestimmt, nach welchen er, wenn im Körper eine gewisse Bewegung vorgeht, in der Seele eine gewisse Vorstellung bewirkt und umgekehrt, nach einer gewissen Vorstellung in der Seele den Körper auf eine bestimmte Art

in Bewegung setzt. Die Vorstellungen der Seele und die Bewegungen des Körpers stehen also keineswegs untereinander in einer Causal-Verbindung, sondern geben nur Gotte Gelegenheit zu wirken. — Aber nicht blos im Menschen, behauptet Malebranche weiter, wirkt Gott alles, sondern auch außer ihm in der ganzen Natur ist er die einzige wirkende Ursache. Einen unmittelbaren oder physischen Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung konnte er sich nicht denken; das was man Causalität nennt, war ihm ein unverständliches Wort. Die jedesmalige Lage der Dinge, behauptet er, gibt Gott Veranlassung, seine Kraft zu äussern; in der Natur selbst gibt's keine wahren, sondern nur gelegenheitliche Ursachen. —

So erhob sich ein treflicher Kopf im Streben nach Wahrheit und im lebhaften Gefühl der Nichtigkeit der Sinnenwelt zum Uebersinnlichen, wo freilich allein die unbedingte Wahrheit vorhanden seyn muß, wenn sie nur überhaupt gefunden werden kann. Sein System muß nothwendig alle, die es

ergreifen und selbstthätig verfolgen entweder zum mystischen Idealismus oder zum vollendeten Skepticismus führen, je nachdem ihre Denkart verschieden ist. —

Spinoza.

Schon lange vor Malebranche war dieser tiefe Denker, der sein Leben gänzlich der Wissenschaft geopfert hatte, in seinem 44ten Jahre (1674) entschlafen. Die Dunkelheiten und Schwierigkeiten seines Systems nicht sosehr, als die gänzliche Abweichung desselben von der gewöhnlichen Vorstellungsweise seiner und unserer Zeiten machen es vielleicht unmöglich, mit der zusammengedrängten Kürze zugleich die Klarheit in der Darstellung desselben zu verbinden. Aber das Bestreben wenigstens wird niemand verkennen, den Grund seines

ganzen Systems sowohl, als auch insbesondere das Charakteristische in seiner Lehre von der menschlichen Erkenntniß, hauptsächlich nach Anleitung der Ethik seines Urhebers, in folgenden Sätzen vorstellig zu machen.

1) Es ist ein absolut unendliches Wesen, Gott oder die Substanz, bestehend aus unendlichen Attributen, deren jedes ein ewiges und unendliches Wesen ausdrückt. Diese Attribute sind das Denken und die Ausdehnung. Beide sind in Gott Eins und Dasselbe, machen ein unzertrennliches Wesen aus.

2) In Gott ist nur eine Idee, von seinem Wesen und von Allem, was nothwendig aus demselben folgt. Er ist die immanente nicht übergehende (transiens) Ursache aller Dinge. Alles, was ist, ist in ihm und ohne ihn kann nichts seyn, noch gedacht werden.

3) Die einzelnen Dinge sind nur die Affektionen oder modi der göttlichen Attribute, wodurch sich diese auf eine bestimmte Weise ausdrücken; die Körper die bestimmten modi

des göttlichen Attributs der Ausdehnung, die Begriffe die des Denkens. Die Ausdehnung ist der Natur, nicht der Zeit nach vor den einzelnen Dingen, eben so das Denken der Natur, nicht der Zeit nach, vor den Vorstellungen. Das Seyn und Wirken endlicher Dinge als solcher ist bestimmt durch das Seyn und Wirken anderer endlicher Dinge — in's Unendliche; sie machen ein unzertrennliches Ganzes aus — die Körper in der unendlichen absoluten Ausdehnung, die Begriffe in dem unendlichen absoluten Denken.

4) Es gibt keinen Uebergang aus dem Unendlichen zum Endlichen, sondern das Endliche ist von Ewigkeit bey dem Unendlichen, und kann deswegen nicht außer — sondern muß in demselben seyn. Da Alles in dem göttlichen Wesen ist, so muß auch das göttliche Wesen in jedem einzelnen Dinge seyn. Dies göttliche Wesen ist das einzige wahre Seyn; die einzelnen Dinge, sofern sie solche sind, haben kein wahres Seyn. Als einzelne Dinge entspringen sie auch nicht unmittelbar aus dem göttlichen Wesen; in sofern sie in ihm sind,

sind sie nicht einzeln und wandelbar, sondern sind — die Körper in der unendlichen Ausdehnung, die Begriffe in dem unendlichen Denken — alle zugleich und immer auf eine ewige und unendliche Weise enthalten.

5) Die Ordnung und der Zusammenhang der Ideen ist Ein und dasselbe mit der Ordnung und dem Zusammenhang der Dinge. Denn die denkende und ausgedehnte Substanz ist eine und dieselbe Substanz; daher auch der modus der Ausdehnung und die Idee dieses modi eine und dieselbe Sache ist. Das Denken hat also weder die Ausdehnung, noch die Ausdehnung das Denken zur Ursache; das Ding ist weder die Ursache des Begriffes noch der Begriff des Dinges. — Alles was in der Ausdehnung vorgeht, muß auch im Denken vorkommen. — Dinge und Begriffe entsprechen sich einander, ohne daß sie sich einander hervorbringen. — Alle Ideen haben nicht die Gegenstände (ideata) sondern Gott, sofern er ein denkendes Wesen ist, zur Ursache.

6) Die menschliche Seele — ein Theil des

unendlichen Verstandes Gottes — ist nichts Anderes, als die Idee einer einzelnen existirenden Sache — des menschlichen Körpers. Was in demselben vorgeht, wird nothwendig von der Seele gedacht, und durch die Affektionen desselben bekommt sie die Vorstellungen von äußern Dingen und vom Körper selbst. — Die Vollkommenheit der Seele als des Begriffes des Leibes entspricht genau der Vollkommenheit des Leibes. Denn das Wesen der Seele ist mit dem Wesen des Körpers dasselbe; die Gedanken und Entschlüsse sind, nur unter dem Attribut des Denkens betrachtet, dasselbe was, unter dem Attribut der Ausdehnung angesehen, die Bestimmungen des Körpers nach den Gesetzen der Bewegung und Ruhe sind. — Das Bewußtseyn der Seele besteht in einem unmittelbaren Begriff von derselben, der sich in Gott befindet und mit der Seele so vereinigt ist, wie diese mit dem Körper. —

7) Die menschliche Seele hat eine adäquate Erkenntniß von dem ewigen und unendlichen Wesen Gottes, und jede Idee eines existiren=

den Dinges schließt dieselbe nothwendig in sich. Wenn wir nun die Dinge als wirklich denken, insofern wir sie als in Gott enthalten und in der Nothwendigkeit der göttlichen Natur erfolgend betrachten, so haben wir eine wahre Erkenntniß von ihnen; wenn wir sie aber mit Beziehung auf einen gewissen Ort und eine gewisse Zeit denken, so erkennen wir nicht das wahre Wesen derselben. Denn alle Ideen sind nur wahr, sofern sie sich auf Gott beziehen, und sofern sie Positives enthalten. Die Falschheit hat ihren Grund nicht in dem Positiven, sondern in der Privation der Erkenntniß. — Es gibt überhaupt dreyerley Arten der Erkenntniß; die erste, wenn wir aus einzelnen sinnlichen Vorstellungen allgemeine Begriffe abstrahiren, oder wenn wir dem, was wir gehört oder gelesen haben, ähnliche Ideen nachbilden; die zweite besteht in den adäquaten Ideen von den allgemeinen Eigenschaften der Dinge; die dritte besteht darin, daß man von der adäquaten Idee des formalen Wesens der göttlichen Attribute zur adäquaten Erkenntniß des Wesens der Dinge übergeht. Die erste ist Meinung oder Imagination; die

zweite ist Vernunft; die dritte ist anschauende Erkenntniß. Die erste ist die einzige Ursache der Falschheit; die beiden letztern sind nothwendig wahr. — Wer eine wahre Idee hat, weiß es zugleich und kann nicht zweifeln. —

Die Tiefe der Speculation, welche erfordert wird, um dies System in seinem Grunde mit Klarheit zu fassen, die Festigkeit und Unerschrockenheit des Gemüths, welche nöthig ist, um es consequent in der Anwendung auf den Menschen zu verfolgen, noch mehr aber die schon weit verbreitete Cartesianische Lehrweise, machten, daß dies System bey seiner ersten Bekanntwerdung, wo nicht unbeachtet, doch von Anhängern und Bekennern fast ganz verlassen blieb. Zu diesen Ursachen durfte kaum noch der Ruf der Atheisterey, und das Leugnen der Zweckursachen und der moralischen Freiheit hinzukommen, um auf lange Zeit die Meisten von der Anstrengung abzuschrecken, welche das tiefere und unbefangene Studium dieses Systems erfordert. Durch die Benennung des Pantheismus glaubte man es nicht

nur hinlänglich zu kennen und zu würdigen, sondern auch vollkommen zu seiner Bestreitung und Verwerfung ausgerüstet zu seyn. Daher geschahe es, daß es lange Zeit hindurch hauptsächlich nur dazu diente, durch seine Entgegensetzung gegen die gewöhnlichen dogmatischen Systeme und die Aussprüche des gemeinen Verstandes dem Skeptiker Waffen zu geben. Erst den neuren Zeiten schien es vorbehalten, diese Lehre gehörig zu würdigen. —

Skeptiker.

Während daß diese Männer den Drang des menschlichen Geistes nach Gewißheit zu befriedigen und deswegen feste Fundamente der Wissenschaft aufzufinden suchten und zum Theil gefunden zu haben glaubten, lebten andere, die nicht etwa aus Trägheit der Vernunft oder Leichtsinn, sondern weil all' ihr Forschen nach Wahrheit vergeblich gewesen war, an aller objektiven Gewißheit verzweifelten und ihren Zweifel öffentlich bekannt machten. Unter sie gehört der Spanier Franz Sanchez

(gestorben 1632) wegen seiner hinterlassenen Schrift: von der edlen und ersten Wissenschaft, daß man nichts weiß. Er hat sich ganz den Geist der alten Pyrrhonier zu eigen gemacht; untergräbt die Fundamente aller Wissenschaften; behauptet von allem vorgegebnen Wissen, daß es blos in Einbildungen und Ideen von Worten, nicht aber in der Kenntniß der Objekte bestehe. — Gleiches Geistes mit ihm war der Franzos De la Motte le Vayer (gestorben 1682), welcher sich ebenfalls ohne alle Zurückhaltung zum vollendeten Skepticismus der Alten bekannte und ihn in seinen Schriften, welche einen wohl unterrichteten, mit den Menschen sehr bekannten und vorurtheilsfreien Geist verrathen, öffentlich lehrte. Nur in Rücksicht der Religion setzt er seinem Skepticismus eine Grenze; hier muß man, meint er, desto fester glauben, je weniger die Vernunft etwas erkennen kann. Soviel vermochte die früh eingeprägte Meinung auch über diesen geistvollen Mann. — Methodischer als er und mit grösserer Gründlichkeit lehrte den Skepticismus Pierre Daniel Huet, (gestorben 1721) auch als

Theolog ein berühmter Mann. Er war erfüllt von rastlosem Streben nach Wahrheit. Eben dies trieb ihn von einer Wissenschaft zur andern und durch alle philosophische Systeme der Neuern und der Alten. Sein Streben aber blieb unbefriedigt; mit seinem Forschen nahmen seine Zweifel zu, bis er endlich gänzlich an dem Vermögen des Menschen, etwas zu wissen, verzweifelte und zum entschiedenen Skeptiker wurde. Sein Werk, worin er seine Skepsis gründlich und deutlich und mit vieler Gelehrsamkeit verziert bekannt machte, kam erst nach seinem Tode heraus unter dem Titel: „Von der Schwachheit des menschlichen Verstandes." Aber auch dieser große Mann sucht als ein frommer Bischof seinen Skepticismus mit dem Glauben an die christliche Offenbarung zu vereinigen, wobey er jedoch das vor den andern frommen Skeptikern dieser Zeit voraus hat, daß seinem regelmäßig denkenden Geiste die Inconsequenz, die darin liegt, nicht verborgen blieb. Er sucht sie durch eine feine Sophistik zu entfernen, indem er die erste offenbarte Wahrheit mit dem Licht vergleicht, das

zu gleicher Zeit sich selbst und andere Gegenstände sichtbar macht. — Die blos mystischen Skeptiker dieser Zeit, welche, wie alle Mystiker bis auf den heutigen Tag, die Vernunft herabsetzen, um dagegen den Glauben zu erheben, und besonders, um mit der göttlichen Erleuchtung, deren sie sich theilhaftig glauben, zu prahlen, sind billig mit Stillschweigen zu übergehen. —

Rückblick auf den ersten Zeitraum.

Blicken wir hier, am Ende des ersten Abschnitts, auf den langen, schnell durchlaufnen Weg zurück, so können wir uns nicht verbergen, daß er — öde wie er größtentheils war —, uns wenig zu sammeln gegeben hat. Wir müssen gestehen, daß der menschliche Verstand seit den Zeiten jener großen Alten, des Plato und des Aristoteles, zwar einigemal im kühnen Fluge vordrang, öfter aber zurück wich, und wenig-

stens zu keinem festen Resultat in der Erforschung der Natur der menschlichen Erkenntniß gelangt ist. Zwar hatten die späteren Griechen sowohl durch neue Systeme, als auch besonders durch die kühne Skepsis das unbefriedigende in den Theorieen jener grossen Väter der Akademie und des Peripatos dargethan: aber die neuen Systeme stürzten eben so gut wie jene unter den Anfällen des Skepticismus zusammen, und dieser konnte deswegen keinen Anspruch auf ein reelles Verdienst machen, weil er weder das Problem von der Natur der Erkenntniß in seiner Allgemeinheit gefaßt, noch auch die Unauflöslichkeit desselben aus der Zergliederung des menschlichen Erkenntnißvermögens überhaupt dargethan hatte. Nun wurde durch die einbrechende Nacht der allgemeinen Barbarey auch der philosophirende Verstand in einen todähnlichen Schlaf gelegt, und als er nach einem langen Zeitraum wieder erwachte, wurden seine erste Bewegungen durch enge Schranken auf den Kampfplatz der Scholastik eingezwängt. Er durchbrach endlich diese Schranken und gelangte schnell

durch eigne freie Uebung zu jugendlicher Stärke; aber, zu rasch und kühn im Gefühl derselben, eilte er seinem höchsten Ziele (dem Princip alles Wissens und der Einheit aller Erkenntnisse) zu, ohne vorher weder über das Maas seiner Kräfte, noch über den Weg zu reflektiren, der allein dazu führen könnte. Zwar machte er jetzt auf mehreren ungebahnten mit Muth betretenen Wegen manche schätzbare Entdeckung; da er sich aber doch in der Erwartung, darauf zu seinem Ziele zu gelangen, immer getäuscht sahe, so mußte er wohl endlich zu jener besonnenen Ueberlegung zurück kommen, ehe er auf's Geradewohl weitere Versuche machte. Dies Gefühl des Bedürfnisses der Reflexion auf sich selbst, seine Natur und sein Vermögen muß man wohl, wenn man anders nicht überzeugt ist, daß er in den Speculationen des Plotin, des Bruno, des Spinoza sein höchstes Ziel erreicht habe, für den größten Vortheil halten, welchen der philosophirende Verstand aus dieser Periode gezogen habe. Die folgende wird uns lehren, ob er besonnen und geduldig genug

geworden war, sich in keine neue gewagte Unternehmungen, Systeme zu bauen, einzulassen, ehe er diese Selbsterforschung zu Ende gebracht hatte..

Zweiter Zeitraum.

Von Locke bis Kant.

Locke.

Neben Malebranche und Huet, neben den letzten Cartesianern und den Skeptikern hatte schon lange der Mann gelebt und geschrieben, welcher durch sein Werk über den menschlichen Verstand in der Geschichte der Fortschritte, welche in der Erforschung der Natur der menschlichen Erkenntniß gemacht worden, mit Recht als Epoche machend betrachtet wird, ich meine den Engländer Johann Locke, (gebohren 1632, gestorben 1704). Er hat das große Verdienst, das Bedürfniß der Philosophie, vor dem Versuche, ein unerschütterliches und in allen Theilen vollkommenes Gebäude

des menschlichen Wissens zu errichten, erst die Beschaffenheit, Festigkeit und Ausdehnung des Grund und Bodens, worauf es stehen soll, zu untersuchen, nicht allein klar und lebhaft erkannt, sondern auch einen gewiß sehr schätzenswerthen Versuch zur Befriedigung desselben gemacht zu haben. Denn sein berühmtes Buch über den menschlichen Verstand ist nichts anderes als eine Untersuchung des Ursprungs unserer Erkenntnisse, des möglichen Umfangs derselben und der Gewißheit, welcher sie fähig sind; es lehrt also die ein Jahrhundert nachher wieder so glänzend befolgte Methode einem unzweifelhaften Systeme der Philosophie entweder einen nie sinkenden Grund zu legen, oder zu zeigen, daß wir darauf Verzicht thun müssen. — Die Hauptmomente dieser Schrift sind folgende:

1) Es gibt keine angebohrnen Begriffe und Regeln, weder speculative noch praktische, wie Plato und in neuren Zeiten Cartesius lehrten. Wir müßten uns ihrer bewußt seyn, oder doch, sobald wir wollten, bewußt werden können; das ist aber nicht der Fall. — Die

vorgegebene Allgemeingültigkeit, welche ein Kennzeichen und Beweiß dieser angebohrnen Begriffe seyn soll, ist selbst nicht bewiesen; denn die Menschen sind über keinen Satz durchaus einig, u. s. w. (Man sieht leicht ein, daß unter dem Namen angebohrner Begriffe alles, was man heutiges Tages rein a priori nennt, aufgehoben wird; — und daß eben deswegen für den wenigstens, der nun einmal solche Begriffe und Kenntnisse a priori voraussetzt, die folgende Lockische Erörterung der Natur der Erkenntnisse einseitig und unbefriedigend ausfallen muß.)

2) Alle unsere Vorstellungen haben ihren Ursprung aus der Erfahrung, entweder der äusseren, — die Vorstellungen körperlicher Gegenstände, Sensationen; — oder der innern, — die Vorstellungen von den Zuständen und Verrichtungen der Seele, Reflexionen. Zu diesen gelangen wir später als zu jenen, weil sie bey geringerer Klarheit eine besondere Aufmerksamkeit erfordern. Alle sind mit Bewußtseyn verbunden und ohne Bewußtseyn gibt's keine Vorstellungen. —

Es kann nicht bewiesen werden, daß die Seele immer denke. —

3) Alle unsere Vorstellungen können und müssen in einer andern Rücksicht in einfache und zusammengesetzte unterschieden werden. Jene, die sich nicht in mehrere Ideen auflösen lassen, entspringen unmittelbar aus Sensation oder Reflexion, und sind der Stoff aller zusammengesetzten, überhaupt aller unserer Kenntnisse. Diese entstehen mittelbar durch den Verstand aus den einfachen, theils durch Verbindung mehrerer derselben in eine, theils durch Gegeneinanderstellung und Vergleichung derselben, theils endlich durch Abstraktion, welche die allgemeinen Begriffe erzeugt. — Sie sind entweder modi, oder Substanzen, oder Relationen. —

4) Die wichtigsten der einfachen Vorstellungen, worauf vor andern der Verstand das System seiner Kenntnisse aufführt, sind die der Solidität; des Raums oder der Ausdehnung, der Figur, der Bewegung und Ruhe; des Denkens und Wollens; des Schmerzes

und des Vergnügens, des Vermögens, des Daseyns, der Einheit, der Succession. — (Ueber diese Vorstellungen stellt er lesenswerthe Betrachtungen an. Hier ist nur zu bemerken, daß er seinem obigen Grundsatz gemäß alle aus der Erfahrung ableitet, beim Raume aber gesteht, er wisse nicht, was er sey.)

5) Die Eigenschaften der Dinge müssen unterschieden werden in die erste und zweite. Jene — Ausdehnung, Figur, Solidität und Beweglichkeit, — haben Realität, die Vorstellung von denselben entspricht dem Gegenstande, und sie finden sich unter allen Veränderungen stets an ihm. Diese aber, z. B. Farben, Gerüche, Töne, — sind unabhängig von unserer Empfindung nichts in den Körpern, sondern blos durch Organ — Mechanismus hervorgebracht, und sind veränderlich. Sie gründen sich in den ersten.

(Daß jene erste Qualitäten den Dingen an sich unabhängig von unsrer Vorstellung zukommen, nimmt er geradezu, ohne weitere Untersuchung und ohne Beweiß an, wahrscheinlich

wegen der Allgemeingültigkeit dieser Vorstellungen, weil wir keinen Körper denken, noch denken können, ohne durch sie und mit ihnen.)

6) Der Begriff der Substanz aber ist die Vorstellung von einem gänzlich unbekannten Subjekt, welches wir den Qualitäten unterlegen, als etwas, worin sie sich befinden, was sie trägt und unterstützt; weil wir nicht denken können, daß Qualitäten, als solche, für sich zu bestehen vermöchten. —

(Es ist ohne Zweifel Locke zum Verdienst anzurechnen, daß er es nur wagte, das Wort „Substanz", welches von jeher in der Philosophie sosehr figurirte, genauer und unbefangen anzusehen. Da konnte er dann freilich nichts anderes finden, als daß es ein zwar nach unserer Denkweise nothwendiges Wort, aber doch ein bloses Wort sey, das ein — wir wissen nicht was? bedeutet. Freilich sieht man nicht ein, wie Locke mit dieser Bemerkung seine Behauptung der objektiven Realität der ersten Qualitäten reimen konnte).

7) Alle Verhältnisse beruhen auf der Erfahrung; auch das der Causalität. Wir bilden nemlich den Begriff der Ursache und Wirkung dadurch, daß wir etwas durch die Wirksamkeit von etwas anderem zum Daseyn gelangen sehen.

(Sehr unlogisch, weil ja die Wirksamkeit eben erklärt werden sollte, aber doch merkwürdig, als muthmaßliche Veranlassung zu der spätern von Hume versuchten empirischen Erklärung).

8) Wegen der Schranken unseres Gedächtnisses, welches die unendliche Zahl der einzelnen Gegenstände nicht fassen könnte; ferner, um nicht den Zweck der Sprache, die Mittheilung an andere, aufzuheben; und endlich, um unsere Erkenntniß durch allgemeine Aussichten zu erweitern, — haben wir allgemeine Ausdrücke nöthig. Diese allgemeinen Ausdrücke sind Zeichen allgemeiner Begriffe, welche durch Abstraktion entstehen, d. h. dadurch, daß man von den Vorstellungen der Individuen alles Individuelle weglässt. Sie bezeich-

nen also weder ein Individuum, noch mehrere, sondern Gattungen von Dingen, zu welchen die vorkommenden Individuen geordnet werden, wenn sie dem abstrakten Begriff entsprechen. Die Wesen der Gattungen sind also nichts, als diese abstrakten oder allgemeinen Begriffe; Gattungen und Geschlechter sind ein Machwerk unseres Verstandes, jedoch gegründet auf die Aehnlichkeit der Gegenstände.

9) Diese allgemeinen Gattungsbegriffe kann man auch die Namen-Wesen der Dinge nennen, welchen die reellen Wesen derselben, d. h. die wahren innern Beschaffenheiten der Dinge, von welchen die Qualitäten abhängen, entgegen stehen. Oft, nemlich bey allen einfachen und den aus ihnen gebildeten abstrakten Begriffen, stimmen Namen — und reelles Wesen überein, aber in Ansehung der Substanzen, der Körper, sind sie sehr verschieden. Denn bey ihnen bleibt uns das reelle Wesen, die innere Einrichtung, gänzlich unbekannt, so bekannt und gebräuchlich uns auch der Gattungsbegriff, das Namen-Wesen seyn mag. Auch hieraus erhellet, daß die Men-

schen die Wesen, in sofern man hierunter die allgemeinen, oder Gattungs-Begriffe versteht, selbst jedoch durch Aehnlichkeiten in der Natur geleitet, eingeführt haben, weil uns ja die reellen Wesen nicht bekannt sind, nach ihnen also die Classificationen der Dinge nicht gemacht werden konnten. Ueberhaupt ist es eine grundlose Behauptung, daß die Natur selbst bey ihren Hervorbringungen sich nach gewissen festgesetzten Formen oder Wesen richte. —

(Sehr schätzbar sind ohne Zweifel diese Bemerkungen über die Eintheilung der Dinge in Gattungen und Geschlechter. Nur daß Locke dies Bedürfniß unseres beschränkten Verstandes noch nicht in bestimmte Gesetze aufzulösen wußte. Uebrigens macht er auch bey dieser Gelegenheit manche trefliche Sprach-Bemerkungen).

10) Die Bestimmnng der Grenzen unserer Erkenntniß ergibt sich aus der Natur derselben. Erkenntniß ist die Wahrnehmung der Uebereinstimmung unserer Vorstellungen. Sie kann also erstlich sich nicht wei-

ter erstrecken, als unsere Vorstellungen gehen, und zweitens von diesen auch nur diejenigen umfassen, deren Verhältniß und Verbindung wir einzusehen im Stande sind. Sie beruhet auf der Sensation, dem Anschauen und dem Räsonnement. Sensation oder sinnliche Erkenntniß reicht nicht hinaus über das wirklich in die Sinne fallende. Anschauen ist ein unmittelbares Verhältniß-Gefühl, welches aber bey manchen unserer Vorstellungen keine Anwendung findet, die wir blos durch Hülfe einer Mittel-Idee vergleichen können. Aber auch dieses mittelbare Vergleichen, das Räsonnement, die Vernunfterkenntniß, begreift nicht alle unsere Ideen, weil wir nicht immer die nöthigen Mittel-Ideen besitzen, um die Vergleichung zu Stande zu bringen.

11) Da ferner alle unsere Erkenntniß entweder auf Einerleyheit und Verschiedenheit, oder auf Coexistenz, oder auf Relation, oder endlich auf reelles Daseyn geht; so findet sie sich in Rücksicht auf das erste ohne Schranken und Schwierigkeiten; denn wir können Begriffe eben sowohl als Anschauungen sogleich

und ohne alles Bedenken von andern unterscheiden. In Rücksicht des zweiten und dritten Punktes aber ist unsere Erkenntniß sehr unsicher und unvollkommen. Denn so wenig wir zu bestimmen vermögen, welche andere Beschaffenheiten ausser den von uns vorgestellten sich in den Substanzen noch befinden mögen, eben so wenig sind wir im Stande, die verschiedenen Arten des Geruches, Schalles, Geschmacks u. s. w. von der Beschaffenheit gewisser Körpertheile abzuleiten, ob wir gleich wissen, daß sie davon abhängen; und noch weniger können wir aus Begriffen die Vermögen und Kräfte der Substanzen einsehen und erklären. — Was endlich den vierten Punkt betrift, so haben wir anschauliches Erkenntniß von unserm eignen Daseyn; demonstratives vom Daseyn Gottes; und blos sinnliches, durch die Empfindung vom Daseyn weniger anderer Dinge.

21) Allgemeine Grundsätze und Axiome sind von keinem großen Werthe. Denn sie sind nicht die einzigen evidenten Wahrheiten, indem alle idealische und manche besondere

Sätze dieselbe, oft noch größere Evidenz haben. Die besonderen Sätze werden gewöhnlich eher als die allgemeinen erkannt und als wahr angenommen; der Beweiß derselben beruht also nicht auf diesen. Sie sind deswegen auch in der That nicht die Grundlage der Wissenschaft, u. s. w.

13) Leere Sätze sind nicht blos die identischen, sondern auch die, worin ein Theil eines zusammengesetzten Begrifs dem Ganzen als ein Merkmal beygelegt wird, (die analytischen). Denn wir lernen dadurch nichts neues. Nur diejenigen Sätze sind belehrend, welche dem Subjekte ein Prädicat beilegen, das in dem Begriffe desselben noch nicht enthalten war, (die synthetischen). —

Diese Theorie von der Natur und Gewißheit unserer Erkenntniß fand bald einen ausgebreiteten Beifall und wird noch bis auf den heutigen Tag von vielen für eine solche gehalten, wodurch diese Lehre ein für allemal erschöpft sey. Es läßt sich auch nicht leugnen, daß dadurch für einen ersten Versuch in dieser

schwierigen Materie sehr vieles geleistet und das weitere Eindringen in die Natur unserer Seelen=Verrichtungen sehr erleichtert worden ist. Aber befriedigen kann doch diese Theorie weder den tiefen noch den blos consequenten Denker. Angebohrne Begriffe scheinen freilich von Locke in dem Sinne auf immer widerlegt zu seyn, worin man in der Seele fertig liegende Vorstellungen darunter versteht, die nur brauchen an's Licht des Bewußtseyns gezogen zu werden; aber damit hat er die Richtigkeit aller Begriffe a priori, in dem Sinne, worin man sich Dispositionen, Formen, Verknüpfungsarten des Gemüths darunter denkt, nicht dargethan. Die Erfahrung ist ihm die einzige Quelle aller Erkenntniß; aber die Realität derselben, die Realität der Vorstellungen von Dingen außer uns und eines Theiles ihrer Qualitäten nimmt er an, ohne sie zu beweisen. Diese Betrachtung schon, und dann die Behauptungen, daß die Substanz etwas uns völlig unbekanntes ist, daß wir das Wesen der Dinge nicht erkennen, daß unsere Gattungsbegriffe sich nicht auf die Dinge selbst gründen, daß allgemeine Grundsätze keine reelle

Erkenntniß begründen, u. s. w. — können nicht anders, als den, der über sie nachdenkt, zum Zweifel an der Möglichkeit aller allgemeingültigen Erkenntniß und aller wahren Wissenschaft führen, und ihm nicht allein, wie Locke selbst wollte, das Vertrauen auf Vernunfterkenntnisse, sondern endlich auch das Vertrauen auf die Erfahrung rauben, auf die er fußt, ohne sie zu unterstützen. — Dem sey aber wie ihm wolle, so ist doch immer Locke's Verdienst groß, nicht allein durch seine Theorie selbst, sondern schon dadurch daß er zeigte, was der Philosophie Noth war. —

Zugleich mit Locke lebten zwey Männer, welche die Bewunderung ihrer Zeitgenossen erregten, und bey den Nachkommen Anspruch auf Unsterblichkeit machen, nemlich Bayle und Leibnitz.

B a y l e.

Pierre Bayle, (gebohren 1647, gestorben 1706), war ein Mann von einer die Geschichte aller theologischen und philosophischen Meinungen umfassenden Gelehrsamkeit, und dessen Geist zugleich Biegsamkeit genug besaß, um sich in jede Meinung und jedes System hinein zu fügen, und Scharfsinn genug, um die Mängel und Unvollkommenheiten desselben zu entdecken. Dies hatte aber nicht allein die glückliche Folge für ihn, ihn von der Anhänglichkeit an irgend ein bis dahin aufgebautes System zu befreien, sondern riß ihn selbst zum Zweifel an dem Vermögen der Vernunft überhaupt hin, jemals über die dem Men=

schen, wie es scheint, wichtigsten Lehren durch sich selbst zur Gewißheit zu gelangen. Zwar hat er sich nirgends ausdrücklich für einen Skeptiker erklärt; zwar räsonnirt er nicht immer, wie von einem consequenten Pyrrhonier zu erwarten ist; zwar scheint er wenigstens manches dogmatisch zu behaupten: aber bey allem dem leuchtet seine große Abneigung gegen den Dogmatismus in allen seinen Schriften hervor und läßt ihn die wichtigsten Fragen der Philosophie und Religion ganz auf skeptische Manier behandeln. Dabey benutzt er jede Gelegenheit, die Skeptiker Griechenlands zu erheben und ihre Denkart anzupreisen; die menschliche Vernunft aber als schwach und veränderlich und als aller sichren Mittel zur Erkenntniß der Wahrheit beraubt darzustellen. Die Leichtigkeit, womit Bayle schrieb, und die geschmackvolle und geistreiche Art, womit er seine große Gelehrsamkeit in seinen zahlreichen Schriften anzuwenden weiß, verschaften ihnen eine günstige Aufnahme bey allen Menschen von Geist und Kenntnissen, und eben dadurch der skeptischen Denkart, die gleichsam ihre Essenz ausmacht, eine sehr aus-

gedehnte Verbreitung. Er verscheuchte thörichte Vorurtheile, er riß die prangenden Gebäude der dogmatisirenden Vernunft nieder; er erschütterte auch manches Fundament, worauf die Hofnung und der Trost der Menschen ruhte; aber danken müssen wir ihm immer, weil er die freie Vernunftthätigkeit beförderte. — Uebrigens kann eine Uebersicht der Forschungen über die Natur und Gewißheit der Erkenntniß nicht lange bey diesem Manne verweilen, weil das meiste, was er davon schreibt, nur historisch von ihm dargestellt ist. —

Leibnitz.

In Locke's und Bayle's deutschem Zeitgenossen Gottfried Wilhelm Leibnitz (gebohren 1646, gestorben 1716) scheint die Natur einen Versuch haben machen zu wollen, wie hoch sich die Verstandeskraft in dem Menschen treiben ließe. Alle Wissenschaften umfaßte sein großer Geist und in keiner blieb er an der Oberfläche haften. Er drang in die Tiefe bis auf das Fundament, erforschte und prüfte es, wenn es schon von andern dauerhaft gelegt war, oder suchte es selbst zu legen, wenn er entweder gar keines oder ein mangelhaftes vorfand. Auch in der Philosophie konnte ein solcher Geist sich nicht mit dem Gehörten und

Gelernten begnügen; sondern, nachdem er alle Systeme der Aeltern und Neuern durchforscht und gewürdigt hatte, stellte er selbst mit erhabener Abstraktions-Gabe ein Gebäude hin, das, seinen Haupttheilen nach, in sich selbst mit bewundernswürdiger Kunst vollendet war. Es muß hier genug seyn, die vorzüglichsten Theile desselben, welche das Ganze zusammenhalten, ganz kurz darzustellen.

Er spricht 1) den Körpern, als ausgedehnten Substanzen, und überhaupt der Sinnenwelt, als solcher, alle Realität ab. Denn die wahren Substanzen müssen, behauptet er, durchaus einfach, ohne alle Theile seyn. Die Körper sind eigentlich Aggregate, Haufen von Substanzen, und daß sie uns als ausgedehnte Ganze vorkommen, ist blos eine verworrene Vorstellung der Coexistenz jener einfachen Substanzen. Körper demnach, wie wir sie uns sinnlich vorstellen, und alle Beschaffenheiten, die wir ihnen als solchen beilegen, sind bloße Phänomene. Raum, Zeit und Bewegung sind nur sinnlich-verworrene Vorstellungen, der Raum — von der Ordnung der co-

existirenden einfachen Substanzen; die Zeit — von der Ordnung in den Veränderungen derselben; die Bewegung — von der Kraft, welche den Grund der künftigen Veränderung enthält. —

2) Jene einfachen Substanzen, welche den scheinbaren Körpern zum Grunde liegen, nennt er Monaden. Sie sind nicht, lehrt er von ihnen, wie die Atomen, als Elemente der Ausdehnung zu betrachten; denn sie sind vollkommen einfach, sind nicht Theile der Körper, berühren sich nicht, haben keine Nähe und keine Entfernung, sind nicht im Raum zerstreut. Dies alles sind verworrene Vorstellungen oder Vorstellungen der Sinnlichkeit, da doch die Monaden blos durch den Verstand gedacht werden müssen. Ihr Wesen ist Kraft, welche entweder lebend oder tod ist, je nachdem sie in Thätigkeit übergeht oder nicht. Diese Kraft kann keine andere seyn, als die Vorstellungskraft, welche sich entweder als Perception, oder als Apperception beweißt. Alle Monaden sind nemlich als erschafne Wesen steten Veränderungen unterwor-

fen, welche aber aus ihnen selbst, aus einem innern Princip entspringen. Die Veränderung aber kann nicht anders gedacht werden, als daß etwas bleibt, während etwas anderes geht und kommt. Solch' ein vorübergehender Zustand nun, der in der Einheit eine Vielheit in sich schließt, ist eine Perception. Diese kommt allen Monaden zu. Nicht alle aber besitzen Apperception, welche in einem höhern Grad der Perception besteht, und die Reflexion auf den innern Zustand, d. h. ein willkührliches Stillstehen bey den Veränderungen im Innern bezeichnet. Alle Wesen sind also im Grunde einander ähnlich und unterscheiden sich nur durch die verschiedenen Grade der Perception. Bey den leblosscheinenden bleibt dieselbe dunkel und verworren; bey den Thieren geht sie zur Klarheit über, wird Gefühl; bey den vernünftigen Wesen erhebt sie sich zur Apperception, welche mit der Deutlichkeit der Vorstellungen, d. h. mit Verstand und mit der Erkenntniß allgemeiner Wahrheiten und den Folgerungen aus ihnen verbunden ist.

3) Die scheinbaren Körper, die Continua,

entstehn dadurch, daß mehrere Monaden nach der ursprünglichen göttlichen Einrichtung sich zu einer halten, der sie in ihren Bewegungen folgen, und welche daher als die herrschende kann betrachtet werden, so wie die Seele in dem menschlichen Körper herrscht. Die Verbindung aber dieser Substanzen, so wie überhaupt aller in der Welt, kann nicht als eine Wirkung auf einander gedacht werden; denn es läßt sich nicht denken, wie eine einfache Substanz auf eine andere wirken, Einfluß auf sie haben könne. Die Wechselwirkung der Dinge ist ein bloser Schein; sie coexistiren nur, ohne daß die eine Ursache von den Modificationen der andern wäre.

4) Alle Veränderungen der Substanzen entspringen vielmehr aus ihrem Innern selbst und jener Schein der wechselseitigen Bestimmung entspringt blos daher, weil die Coexistenz derselben so angeordnet ist, daß in der nemlichen Zeit, als die eine aus innern Gründen eine Veränderung erfährt, in der andern ebenfalls durch sie selbst eine Veränderung vorgeht, die jener entspricht. Gott

nemlich, als er die Welt schuf, d. h. die Monaden hervorbrachte, legte in jede derselben den Grund von einer solchen Reihe von Veränderungen, als ihr Verhältniß zu allen übrigen, zur ganzen Welt, erforderte. Jeder theilte er auch nach ihrer besondern Lage eine Vorstellung der ganzen Welt mit, die aber freilich mehr oder weniger verwirrt und dunkel ist.

5) Diese Lehre der vorherbestimmten Harmonie wendet er dann auch hauptsächlich auf unsere Seele und ihr Verhältniß zum Körper sowohl, als den Aussendingen überhaupt an. — Unsere Vorstellungen überhaupt, sagt er, Empfindungen und Anschauungen sowohl als Begriffe, kommen nicht von außen in die Seele; denn die äusseren Gegenstände können unmöglich unmittelbar auf die Seele wirken. Auch stimmt es nicht mit dem Begriffe von Gott überein, anzunehmen, daß er sie jedesmal durch ein Wunder bewirke, nach dem System der gelegenheitlichen Ursachen. Es bleibt also nichts übrig, als anzunehmen, daß sie sich aus der Seele selbst nach

einem innern Gesetze successiv entwickeln. Beim Anfang der Schöpfung nemlich sind alle diese Vorstellungen in die Seele gelegt, als Anlagen, die sich in bestimmter Ordnung entwickeln, in wirkliche Vorstellungen übergehn. Nun aber hat Gott auch jeder Seele einen solchen Körper gegeben, dessen Veränderungen mit jener Entwicklung der Vorstellungen in der Seele vollkommen überein stimmen. Beide wirken nicht auf einander, sondern beide folgen ihren eignen Gesetzen, die Seele, als wenn kein Körper, der Körper, als wenn keine Seele da wäre. Aber sie handeln eben so, als wenn sie aufeinander wirkten. Denn in dem Augenblick, da in dem Körper eine Veränderung vorgeht, entwickelt sich in der Seele eine ihr entsprechende Vorstellung; daher der Schein, als ob sie etwas von außen her empfände, — und eben so umgekehrt.

6) Gott ist die einzige unendliche, unbeschränkte Monade; alle andern sind, als erschaffen, nothwendig mit Schranken, d. h. mit einem leidenden Vermögen verknüpft,

welches von uns verworren als Materie vorgestellt wird." —

Dieses sind die charakteristischen Lehren dieser abstrakten, erhabenen Theorie, welche immer ein Denkmal der Geistesgröße ihres Erfinders seyn wird. — Vergleicht man sie mit andern bis dahin gemachten Versuchen philosophischer Systeme, so sieht man bald, daß sie in den Grundzügen die meiste Aehnlichkeit mit Plato's Lehre, zugleich aber die Inconsequenzen desselben vermieden, die Begriffe bestimmter entwickelt, und mehrere Lücken des Systems durch sinnreiche Erfindungen ausgefüllt, überhaupt aber alles mehr zur systematischen Einheit gebracht hat. Eben diesen Vorzug der Einheit hat sie vor Cartesens Lehre, welche, weil sie Geister und Körper, denkende einfache Substanzen und ausgedehnte Materie zugleich annahm, den Streit zwischen dem Sinnenzeugniß und dem abstrakten Räsonnement nicht aufzuheben vermochte. Gerade entgegen aber steht diese Theorie der zu gleicher Zeit sich verbreitenden Hobbes-Lockischen Lehre. Diese war voll-

kommener Empirismus; Erfahrung ist nach ihr die Quelle aller Vorstellungen und Erkenntnisse; Sinnen-Zeugniß der Grund der Wahrheit. Jene, als Intellektualismus, verwirft alle Erfahrung als blosen Schein; alle Vorstellungen quellen nach ihr nur aus dem Innern; von außen kommt uns nichts; was wir Sinnen-Zeugniß nennen ist bloße Verworrenheit der Vorstellungen; Verstand ist Deutlichkeit derselben, und ihre Wahrheit beruht allein auf ihrer Möglichkeit, auf dem Mangel des Widerspruchs. Locke verwarf alle angebohrnen Vorstellungen, Leibnitz kannte keine andere als sie; jenem war jede Vorstellung, die sich nicht versinnlichen, nicht bildlich darstellen ließ, ein leeres Wort, dieser erklärte alles bildliche Vorstellen für Verworrenheit, für Folge unserer Eingeschränktheit. — In Beziehung auf spätere Theorieen ist wohl noch zu bemerken, daß Leibnitz seinen Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden über alles ausdehnte, weil der Raum, als bloßes Phänomen, keinen Unterschied machen konnte, und daß er das Princip des zureichenden Grundes von dem

Causal=Zusammenhang der Substanzen deswegen unterscheiden konnte, weil letzterer, seiner Meinung nach, gar nicht statt fand. Dies Princip sagt nur aus, daß alle Modificationen der Substanzen in ihnen selbst, und sie wieder endlich in Gott hinreichend begründet sind. —

Ohne Zweifel wird man diesem Systeme, wenn man dazu gelangt ist, es sich in seiner Einheit und Vollendung, so wie es der Seele des großen Erfinders selbst vorschweben mochte, vorzustellen, die Bewunderung nicht versagen können. Aber Ueberzeugung wird es nicht so leicht hervorbringen. Es wird einem erscheinen, wie ein prächtiger, in erhabnem Stil gebauter Pallast, der aber in der Luft schwebt. Denn es wird jedem Unbefangenen leicht einleuchten, daß die Hauptideen desselben, die Monaden=Lehre und die Theorie der vorher bestimmten Harmonie, zwar sinnreiche Dichtungen, aber dennoch nur Dichtungen sind, die wie Postulate, geradezu hingestellt worden. Auch wird sich der gemeine Menschen=Sinn sehr dagegen setzen,

sich die ganze Körper'=Welt mit allen seinen Erfahrungen so geradezu wegdemonstriren zu lassen, und auf der andern Seite sich sehr sträuben, alles was ihm der Verstand vorräsonniren mag, als baare objektive Wahrheit anzunehmen. —

Wolf.

Leibnitz erhielt an Christian Wolf (gebohren 1679, gestorben 1754) einen Nachfolger, der mit einer seltenen Klarheit und mit großer Gründlichkeit und Bestimmtheit die von Leibnitz selbst mehr stückweise und zum Theil nur im Allgemeinen vorgetragene Philosophie in ein nach allen seinen Theilen vollendetes und entwickeltes System zusammen setzte. Obgleich er nicht ohne eigene Erfindungsgabe und Tiefsinn war; so erwarb er doch mehr durch die systematische Zergliederung der Philosophie und die genaue Bestimmung der Grenzen ihrer einzelnen Theile, und durch die

Klarheit und Gründlichkeit der Methode, womit er sie alle behandelte, als durch eigne Erfindungen und neue Lehrsätze das Verdienst und den Ruhm eines großen Philosophen. Leibnizische Lehren waren es, wie gesagt, die durch ihn ihrer Dunkelheit entzogen und weit und breit verbreitet wurden. Wie Leibnitz erklärt er den Verstand für das Vermögen, deutliche Vorstellungen zu haben; Sinnlichkeit für Dunkelheit und Verworrenheit der Vorstellungen; und nennt dem gemäß reinen Verstand, wenn den Begriffen nichts Bildliches, d. h. nichts Verwirrtes und Dunkles beigemischt ist. Wie Leibnitz erklärt er die Vorstellung ausgedehnter Körper für eine dunkle und verworrene Vorstellung der coexistirenden einfachen Substanzen, die Sinnenwelt mit ihren Prädicaten für die Welt, wie sie uns zu seyn scheint; die Verstandes-Welt aber, d. h. die Art, wie wir uns die Welt nach deutlichen Begriffen denken, für die wahre Welt. Wie er, erklärt er die scheinbare reelle Wechselwirkung der Dinge durch die Hypothese der vorher bestimmten Harmonie, und wendet eben dieselbe an zur Erklärung der Verbindung

zwischen Seele und Körper. Aber nicht allein diese Lehren hat er deutlicher, als sein großer Vorgänger, entwickelt und in Verbindung gesetzt; sondern auch eine sehr große Anzahl anderer Begriffe, die in das Gebiet der Philosophie fallen, auf eine meisterhafte Art analysirt und definirt, und dadurch hauptsächlich seinem Systeme eine innere Festigkeit und Haltung gegeben, die nicht größer möglich zu seyn scheint. Schade nur, daß das Ganze auf keinem festern Fundamente, sondern auf bloßen Begriffen ruhte, deren Realität nicht erwiesen war. —

Berkeley.

Zu eben der Zeit, als in Deutschland Leibnitz und Wolf das Zeugniß der Sinne herabwürdigten und alles Philosophiren in das Verfahren mit Verstandesbegriffen setzten, hob ein Irländer, Namens George Berkeley, (gebohren 1684, gestorben 1754) die ganze Körperwelt auf, und ließ ihr nicht einmal die Realität, eine verworrene Vorstellung oder Erscheinung von wirklichen aber einfachen Substanzen zu seyn. In eben dem Lande, wo der Lockische Empirismus alle Gemüther eingenommen hatte, wagte er es, den Idealismus öffentlich zu lehren. Alles, sagt

er, was wir an den sogenannten Körpern, oder dem Materiellen, zu erkennen glauben, ist nichts als Beschaffenheit, z. B. Wärme, Kälte, Farbe, Geruch, Ausdehnung, u. s. w. Nun aber sind alle diese Beschaffenheiten nichts Objektives, sondern nur Subjektives, Empfindungsarten. Also ist alles Materielle selbst, da es aus solchen Beschaffenheiten besteht, ein bloßes Phänomen, das sein Daseyn nur unsrer Vorstellungsart verdankt.

Auf den Einwurf, daß doch diesen Beschaffenheiten ein Substrat müsse untergelegt werden, woran sie sich befänden, und das als für sich bestehend, als Substanz, gedacht werden müsse, erwiederte er: dergleichen Substanzen kennen wir nicht allein nicht, sondern können uns nicht einmal eine bestimmte Vorstellung davon machen. Denn sie müssen entweder ohne Ausdehnung, oder mit Ausdehnung gedacht werden. Thut man jenes, so kann man sich durchaus die Möglichkeit nicht erklären, wie ihnen die sinnlichen Beschaffenheiten anhängen könnten; thut man dieses, so wird man wieder weiter nach einem Substrat

der Ausdehnung fragen müssen. Die ganze Behauptung ist also auf nichts gebaut und undenkbar. —

Gegen die Behauptung, daß wir durch die Sensationen, als Abdrücke und Abbildungen der Gegenstände, eine unmittelbare Kenntniß der letztern erhalten, erwiederte er sehr scharfsinnig: eben dies, nemlich daß unsere Sensationen Abbildungen von den Dingen sind, wäre vorher zu beweisen. Weil nun aber dazu erfordert würde, daß wir von jenen Dingen als den Originalen unserer Sensationen anders wodurch eine Kenntniß hätten, um sie mit den Sensationen, ihren vorgeblichen Abbildungen vergleichen zu können, dieses aber unmöglich ist; so fällt jene Behauptung von selbst. Wie läßt es sich überhaupt denken, daß unsere Sensationen und Begriffe an sich subsistirenden Dingen, wie man sich nun einmal den Begriff derselben bildet, ähnlich seyn könnten? Wir finden da gar keine Möglichkeit der Vergleichung. Wie läßt sich ferner, — vorausgesetzt daß wir von den vorgeblichen Dingen afficirt würden, — eine Verbindung

denken zwischen einer Bewegung unserer Nerven und einer Sensation? Wie könnten diese durch jene erzeugt werden? Hier steht unser Verstand stille.

Wovon ich einzig und allein weiß, was ich allein habe, das sind meine Ideen. Diese Ideen sind nicht Täuschung, sondern Wahrheit; aber Täuschung ist's, zu glauben, daß sie durch Einwirkung der Materie auf mich hervorgebracht worden. Denn Bewegung kann unmöglich Ideen erzeugen. Der Grund derselben kann vielmehr nur der Wille eines Geistes seyn. Nun weiß ich ferner, daß außer den Ideen, die ich selbst hervorbringe, bey weitem die meisten meiner Ideen, z. B. alle die wahrgenommenen, unwillkührlich sind, nicht von mir selbst hervorgebracht werden. Sie müssen also in einem andern Geiste existiren, nach dessen Willen sie sich uns darstellen. —

Hätte es Berkeley bey seinen Einwürfen gegen die objektive Erkenntniß der Dinge bewenden lassen, so wäre er vielleicht immer un=

widerleglich geblieben. Denn schwerlich möchten sich diese Einwürfe wegräsonniren lassen. Aber er ging selbst auf das andere Extrem über, und stellte einen dogmatischen Idealismus auf, der sich wohl eben so wenig demonstriren lassen möchte als der dogmatische Empirismus, und über das noch den Gemein-Sinn gegen sich hat. Das letztere, das Entgegen-Streben des Gemein-Sinnes wird es jederzeit verhindern, daß dieser Idealism viele Anhänger bekomme. Mögen die Principien, von welchen er ausgeht, noch so unwiderleglich scheinen; mögen die Schlüsse, die ihn stützen, mit der größten Consequenz an einander gekettet seyn; er wird sich doch bey keinem Menschen, selbst bey seinem Vertheidiger nicht, innere volle Ueberzeugung erwerben können. Das Ende davon wird seyn, daß er den Menschen, der die Unhaltbarkeit der vermeinten objektiven Erkenntniß der Dinge einsieht, und doch, durch seine eigne Natur gezwungen, aus seiner idealischen Welt immer wieder in die Sinnenwelt zurück fällt, daß er ihn endlich zur Verzweiflung an einem Systeme, das seinen Sinn sowohl als

sein Räsonnement befriedigen könnte, zur Verzichtleistung auf die Erkenntniß der objektiven Wahrheit, d. h. zum Skepticismus führet. Diese Denkart, die zwischen Locke und Berkeley ruhig in der Mitte wandelt, und sich eben so wenig dem trüben Wasser der Sinnlichkeit anvertrauen mag, als sie sich mit irdischen Flügeln in die luftleeren Regionen der Ideen-Welt zu erheben wagt, fand in Britanien bald nach Berkeley einen scharfsinnigen Vertheidiger an

Hume und seine Gegner.

David Hume (gebohren 1711, gestorben 1776). Die Hauptgedanken, womit er den Skepticismus vertheidigt, sind folgende:

„Wir können nicht beweisen, ob Gegenstände außer uns existiren, oder nicht. Vor aller vernünftigen Untersuchung nehmen wir durch den natürlichen Instinkt, unsren Sinnen zu trauen, eine Welt außer uns an. Aber durch die Philosophie sehen wir bald ein, daß dieser Glaube auf keinen Gründen ruht, und daß wir eigentlich von nichts als von unsern Ideen wissen. Vernunft und Instinkt treten in dieser Hinsicht also in einen Streit, aus dem wir uns nicht heraus helfen können.

Eben so scheinen auch die Begriffe von Raum und Zeit dem gemeinen Menschenverstande klar und verständlich, so lange nemlich es ihm nicht einfällt, ihre Natur erforschen zu wollen. Sobald man aber ihre Erörterung unternimmt, so werden sie unverständlich, selbst ungereimt, und heben mit sich selbst auch die Wissenschaften und Behauptungen auf, welche auf sie gegründet sind."

Der vornehmste Angriff aber, welchen Hume auf die Gewißheit der menschlichen Erkenntniß machte, war gegen den Begriff der Causalität gerichtet, und man muß gestehen, daß dieser Angriff sehr wohl berechnet war. Denn ist einmal die nothwendige Verknüpfung zwischen Ursache und Wirkung aufgehoben, d. h. ist einmal dargethan worden, daß diese Begriffe selbst nur leere Worte sind, so fährt die Welt, wie einem Zauber entbunden, aus einander, der Verstand steht da wie gelähmt und betäubt, das unsichere Spiel gaukelnder Gestalten anstaunend, und alle seine objektive Wissenschaften stürzen aufgelößt zusammen. Schon den alten Pyrrhoniern

war dies nicht gänzlich entgangen. Man findet bey Sextus Einwürfe gegen den Causal-Zusammenhang der Dinge. Aber weil sie die Begriffe und Sätze a priori und die ihnen beigelegte Allgemeinheit und Nothwendigkeit noch nicht bestimmt dachten, konnten sie auch dem Grundsatze der Causalität keine besondere Aufmerksamkeit widmen. — Hume geht von der Lockischen Behauptung aus, daß es keine angebohrne Ideen gebe, da sie alle Copieen von Eindrücken seyen, (ohne jedoch diese Behauptung für seine eigne Meinung zu erklären.) Wenn dem so ist, schließt er, so können auch die Vorstellungen von Ursache und Wirkung und der Verbindung derselben, der Causalität, nicht angebohren, nicht a priori entsprungen seyn; sondern sie müßten, wenn sie anders reelle Vorstellungen seyn sollen, aus der Erfahrung genommen seyn und in ihr Realität haben. Nun aber ist (wie auch schon Descartes und Leibnitz eingesehen) eine solche in den Gegenständen der Erfahrung selbst liegende Causal-Verbindung durchaus unbegreiflich und unbeweißbar. Denn die Dinge und die Begebenheiten

erscheinen uns eigentlich immer nur neben oder nacheinander gestellt und getrennt; das Band zwischen ihnen, die Verknüpfung, welche der Begriff der Causalität bezeichnet, nehmen wir nie wahr. Auch macht es das Merkmal der Nothwendigkeit, welche wir in dieser Verknüpfung denken, unmöglich, daß wir den Begriff derselben aus einer Menge übereinstimmender Erfahrungen könnten abgeleitet haben, weil uns Erfahrung, so häufig sie auch wiederholt werden möge, von keiner Nothwendigkeit belehren kann. Also kann diesen und den aus ihnen abgeleiteten Begriffen keine objektive Realität zukommen. — Woher aber diese Begriffe? — Daher, daß sich das Gemüth, dadurch, daß es mehreremale ähnliche Begebenheiten auf einander folgen sahe, daran gewöhnt, auf die Vorstellung der einen, die jetzt wieder da ist, gleich die Vorstellung der andern folgen zu lassen, und nun auch ihr Daseyn zu erwarten. Das Gesetz dieser Verknüpfung ist also keinesweges objektiv, sondern nur subjektiv, eine Regel der Association der Vorstellungen, und sein Grund ist eine bloße Ge-

wöhnung des Gemüths. — Da nun auf dem Begriffe der Causalität alle Wissenschaften, die reine Mathematik ausgenommen, beruhen; dieser Begriff selbst aber nur aus Gewohnheit, oder einem gewissen Instinkt entspringt: so fällt die Allgemeinheit und Nothwendigkeit, worauf jene Wissenschaften Anspruch machen, dahin und verwandelt sich in Zufälligkeit, d. h. sie hören auf, Wissenschaften zu seyn. Ferner: da die Nichtexistenz eines Dinges ohne Ausnahme ein eben so klarer Begriff ist, als die Existenz desselben, gegenwärtige Gegenstände und Begebenheiten also nur durch ihre Ursachen und Wirkungen bewiesen werden können; da auch die Annahme vergangener und zukünftiger Dinge und Begebenheiten sich nur auf die Causal-Verknüpfung gründet; in welche wir sie mit gegenwärtigen setzen: so sind — weil nach dem obigen diese Causal-Verknüpfung aller Objektivität und Nothwendigkeit beraubt ist, — auch alle Untersuchungen, welche Thatsachen, gegenwärtige, vergangene oder zukünftige, betreffen, keiner Gewißheit fähig.

Die einzigen Wissenschaften, welche Hume als solche gelten läßt, sind Geometrie und Arithmetik. Sie sollen der Demonstration fähig seyn, weil die Bestandtheile der Größe und Zahl gleichartig sind und ihre Verhältnisse daher genau und mit Gewißheit bestimmt werden können. Doch verleugnet er hierdurch seine skeptische Denkart nicht. Denn theils scheint er durch die Bemerkung, daß die Sätze der Geometrie und Arithmetik blos Beziehungen der Begriffe auf einander seyen, die Objektivität dieser Wissenschaften aufzuheben; theils nimmt er ihnen bestimmt ihr Fundament durch die Behauptung, daß die Vorstellungen von Raum und Zeit unverständlich und ungereimt seyen. Sie bleiben also nur Wissenschaften und der Demonstration fähig, so lange man nur ihr Inneres und das wechselseitige Verhältniß ihrer Sätze betrachtet, ohne den Boden, worauf sie errichtet wurden, einer genauen Untersuchung zu unterwerfen. — Ueberhaupt leugnet Hume alle untrügliche Principien, die ihre Evidenz durch sich selbst erhalten sollen. —

Einen vollendeten, über alles ausgedehnten, Skepticismus erklärt übrigens Hume selbst für unmöglich in der Praxis, weil wir durch unsre eigne Natur unwiderstehlich genöthigt werden, manches für wahr zu halten. Er räth aber, uns durch die Ueberzeugung von der Schwäche unseres Verstandes und der Unsicherheit seiner Urtheile zur Bescheidenheit und Behutsamkeit in allen Untersuchungen führen zu lassen, und aus eben dem Grunde, — mistrauisch gegen alle vorgegebene tiefe und unwidersprechliche Wissenschaft, — unsere Forschungen auf solche Gegenstände einzuschränken, welche im Kreise der täglichen Erfahrung liegen und den eingeschränkten Kräften unseres Verstandes allein angemessen scheinen. —

Unter Hume's Gegnern in England sind hier besonders Reid, Beattie und Oswald zu bemerken, weil sie die sogenannte Philosophie des gemeinen Menschenverstandes verkündigten, die sich bald weit und breit verbreitete. Unter dem gemeinen Menschenverstande verstehen und behaupten sie einen

Inbegriff gewisser und evidenter, von der Erfahrung unabhängiger, in der menschlichen Seele liegender und uns instinktartig, wie durch einen innern Sinn, offenbarer Principien, nach denen der unverdorbene menschliche Verstand bey allen Menschen, den ungebildeten sowohl als den gebildeten, sicher urtheile. Diese Principien selbst wieder zu erklären, ist, behaupten sie, unmöglich; sie sind uns nun einmal als durch sich selbst evidente Wahrheiten wie durch einen Instinkt gegeben, und für oder wider sie mit Vernunftgründen zu streiten, ist ungereimt. — Sie leugnen wider Locke und Hume, daß alle unsere Ideen als Abdrücke oder Copieen von Eindrücken zu betrachten seyen, und wollen sie von den Sensationen, die sie als solche gelten lassen, unterschieden haben. Die Ueberzeugung von dem Daseyn äußerer Dinge beruht ihnen zu Folge auf einem unmittelbaren einfachen Akt der Seele, der eben so wenig erklärt werden kann, als andere evidente Sätze, die wir, durch unsere Natur gedrungen, annehmen. Wir können demnach der Existenz nicht allein, sondern auch der Be=

schaffenheit äusserer Objekte eben so versichert seyn, als eines Axioms oder unsers eignen Daseyns; u. s. w.

Es ist zwar nicht zu verwundern, wie man nach vielen vergeblichen Versuchen, die Wesen der Dinge zu erforschen und die Tiefen des Geistes zu ergründen endlich dahin kommt, auf alle wissenschaftliche Erkenntniß, als unmöglich, Verzicht zu thun, und sich mit den Aussprüchen des gemeinen Menschenverstandes zu befriedigen; aber nicht genug kann man sich verwundern, wenn man sieht, daß man durch eben diese Resignation und durch die Berufung auf den gemeinen Menschenverstand den Skepticismus nieder zu schlagen wähnen konnte. Denn diese sogenannte Philosophie des gemeinen Menschenverstandes — besteht nicht ihr Wesen eben darin, daß sie alle wissenschaftliche Erklärung für unmöglich erklärt? und — wenn es anders zum Wesen der Philosophie gehört, dasjenige zu erklären und zu beweisen, was der gemeine Menschen-Sinn unerklärt und unbewiesen annimmt, — daß sie durch ihr Stillstehen bey den Forderungen

des letztern alle Philosophie aufhebt? Und besteht nicht eben darin auch der Skepticismus, daß man es bey dem, was uns der innere und äußere Sinn aufdringt, bewenden lassen müsse, weil der menschliche Verstand nicht vermöge, den tiefern Grund aufzufinden? Es war demnach nicht anders möglich, als daß diese neue Lehre, welche Humen entgegen gesetzt wurde, seine Denkart verbreiten mußte. —

Sinnen-Philosophie in Frankreich.

Während daß auf diese Art in England der Lockische Empirismus, der Humische Skepticismus und die Popularphilosophie des gemeinen Menschenverstandes zusammen wirkten, um alle Metaphysik als Wissenschaft für unmöglich zu erklären, bemächtigte sich auch in Frankreich eine gewisse Sinnen-Philosophie aller Gemüther. Alle Begriffe und Sätze a priori, d. h., alle an sich nothwendigen und allgemeingültigen Wahrheiten wurden als Phantasmen der Metaphysiker verspottet, und dagegen alle Erkenntniß aus den Sinnen abgeleitet, alle Begriffe und Sätze aus Zusam-

mensetzungen der Perceptionen oder Sensationen und Abstraktionen von denselben erklärt. Natürlich mußte dadurch jede Wissenschaft zur Erfahrungs-Wissenschaft und der Zweifel an nothwendigen allgemeingültigen Principien der Erkenntniß, wie an einem sichren Fundamente der Philosophie als Wissenschaft allgemein werden. Bonnet und Condillac waren übrigens diejenigen, welche am klarsten und bündigsten den Ursprung der menschlichen Erkenntniß nach jenen Grundsätzen des Empirismus zu erklären suchten. —

Popular-Philosophie in Deutschland.

Als schon seit geraumer Zeit in England und Frankreich die neuere Cultur des Geschmacks und das Studium der sogenannten schönen Wissenschaften großen Einfluß auf die Behandlungsart der Philosophie erlangt hatte, herrschte noch in Deutschland beim Vortrage derselben die streng wissenschaftliche Methode, wovon Wolf das Muster gegeben hatte. Ob es nun gleich unzweckmäßig und unnützlich war, wenn man im Eifer für dieselbe so weit ging, sie auf alle Wissenschaften an-

wenden zu wollen; so ist es doch nicht zu leugnen, daß sich Männer, wie Baumgarten, durch eine strenge Befolgung derselben in der Analyse der Begriffe ein wahres Verdienst um Logik und Metaphysik erwarben. Lambert's Versuch, die mathematische Methode noch strenger, als selbst Wolf es wagte, auf die Philosophie anzuwenden, fiel schon in eine Zeit, wo ein solches Unternehmen keinen Beifall mehr finden konnte. — Denn eben so schnell als sich der Leibnitzisch-Wolfische Dogmatismus die Herrschaft über Deutschlands Schulen errungen hatte, eben so schnell ward er seines hohen Ansehens beraubt. Mit ihm fiel zugleich die streng scholastische Methode, die er in der Philosophie befolgt hatte, in Vernachlässigung und Geringschätzung. Zu den vornehmsten Ursachen dieses schnellen Falles gehört wohl die Verbreitung der neueren englischen und französischen Schriftsteller in Deutschland. Die dem Wolfischen intellektuellen Dogmatismus ganz entgegen gesetzten Theorieen des Empirismus und des gemeinen Menschenverstandes, welche die meisten dieser Schriftsteller vortrugen, und die Klar-

heit der Gründe, worauf sie dieselben stützten, erregten zuerst bey manchem deutschen Philosophen Zweifel an der Festigkeit des Fundamentes jenes stolzen Gebäudes, die den nahen Einsturz desselben besorgen ließen. Hierzu kam, daß damals ein philosophirender König in Deutschland herrschte, dessen Thaten und Meinungen mit gleichem Eifer bewundert und verbreitet wurden, und der mit einer entschiedenen Abneigung gegen den deutschen scholastischen Dogmatismus ganz von dem französischen populären Sensualismus oder Skepticismus eingenommen war. Er hatte überdies immer mehrere dieser französischen Philosophen um sich, deren Schriften, weil sie von Freunden des bewunderten Königs kamen, häufig gelesen wurden und nicht wenig dazu beitrugen, bey ihren allmählig verwöhnten Lesern eine Abneigung sowohl gegen die Schul-Methode des Leibnitzisch-Wolfischen Systems, als gegen die Tiefe seiner Lehren selbst zu erzeugen. — Hauptsächlich aber scheint mir der plözlich durch mancherley Ursachen entstandene Eifer für schöne Litteratur und Kunst, und der

dadurch verfeinerte Geschmack den Fall desselben zur nothwendigen Folge gehabt zu haben; so wie einst im fünfzehnten und sechszehnten Jahrhundert aus eben dem Grunde das stolze Gebäude der Scholastik, das Jahrhunderten getrotzt hatte, geflohen und dem Verfall überlassen wurde. Die vielen barbarischen Kunstwörter; die vielen logisch regelmäßigen Syllogismen und Definitionen; die streng gesetzmäßige Folge der Gedanken; die ununterbrochene trockne Darstellung; die vielen unfruchtbaren und dem gemeinen Menschensinn unverständlichen abstrakten Speculationen; — alles dies macht den an Reinheit der Sprache, Freiheit der Gedankenfolge, Schönheit und Mannigfaltigkeit der Darstellung gewöhnten Belletristen die scientifische Methode sowohl, als überhaupt die ganze Metaphysik als Wissenschaft zum Aergerniß und zum Abscheu. Diese Wirkung, welche das Wiederaufleben des bessern Geschmacks auf das ganze gebildete Publikum äusserte, mußte endlich auch bey den Philosophen von Profession sichtbar werden. Sie fingen an, ihre Meinungen in einer auch

Nichtphilosophen verständlichen und gefälligern Sprache vorzutragen. Sie entfernten sich immer weiter von den Leibnitzisch-Wolfischen Hypothesen, die sich mit dem gemeinen Menschensinne und der Popularität nicht vereinigen ließen. Sie fanden es am bequemsten und am besten, aus jedem Systeme heraus zu nehmen, was ihnen am wahrscheinlichsten vorkam, und es in einer, wenn nicht wissenschaftlichen, doch gefälligen Ordnung an einander zu reihen; oder sie gingen, nach dem Vorgang mehrerer Engländer, von dem gemeinen Menschenverstande aus, und kamen auf ihn zurück, als die Quelle aller Gewißheit und das höchste Tribunal aller Streitigkeiten. Die Metaphysik kam dadurch immer mehr in den Ruf eines Inbegriffs unfruchtbarer Speculationen, ohne daß man es ihr durch eine gründliche Theorie der Erkenntniß bewiesen hätte. Denn anstatt eine solche Theorie auf eine neue Critik des Erkenntnißvermögens zu gründen, hatte unvermerkt Locke's Ableitung aller Vorstellung und Erkenntniß aus dem Eindruck äusserer Gegen-

stände auf das Gemüth allgemeinen Beifall gefunden. So kam es endlich dahin, daß alle Philosophie a priori aufhörte, oder wenigstens in Schulen und Klöster verwiesen wurde, indeß ein mehr oder minder scharfsinniges Räsonnement über Thatsachen des Gemüths an ihre Stelle trat. Zu leugnen ist es zwar nicht, daß unter denen, welche diese leichtere Manier zu philosophiren befolgten, den sogenannten Popular-Philosophen, mancher selbstdenkende Mann war, der sich nicht allein um die Aufklärung des Volks durch Verbreitung berichtigter Begriffe, sondern auch um die Philosophie selbst durch Bearbeitung ihrer Geschichte und der empirischen Seelenlehre Verdienste erwarb. Aber die Vernachlässigung der tiefern Speculationen sowohl überhaupt, als auch besonders der Theorie der Erkenntniß rächte sich durch eine Oberflächigkeit und Seichtigkeit ihrer räsonnirenden Schriften, welche desto nachtheiliger war, weil sie einem ebenfalls aus Frankreich herüber verpflanzten leichtsinnigen und bequemen Skepticism eine erwünschte Nahrung gab. Mehr aus

laxen moralischen Grundsätzen und zur Maxime gewordenem Leichtsinn, als aus Einsicht in die Unzuverlässigkeit der Erkenntnisse und der Erkenntnißkraft entstanden, wurde er die immer weiter um sich greifende Denkart eines großen Theiles der Halbaufgeklärten, und vernichtete zum Theil den Nutzen, welchen die Popularität philosophischer Untersuchungen stiften konnte. Dies war um so weniger zu verwundern, weil theils die damalige Seichtigkeit der dogmatischen Philosophie ihm keinen zuversichtlichen Widerstand leisten konnte, theils selbst einige philosophische Schriftsteller öffentlich einen Skepticism lehrten, der zwar mehr als jener leichtsinnige das Resultat des Nachdenkens und der Prüfung war, dennoch aber, weil er auf keiner gründlichen Erörterung des Erkenntnißvermögens selbst beruhte, den Namen eines philosophischen Skepticism im strengen Sinne nicht verdiente. Diese Erörterung des Erkenntnißvermögens war also in jeder Rücksicht das, wessen die Philosophie im höchsten Grade bedürftig war, um ihrem langen Herum-

schwärmen ein Ende zu machen; um entweder einem neuen dogmatischen System einen festen Grund unter zu legen, oder die Unmöglichkeit desselben zur Einsicht zu erheben. — Dies Bedürfniß fing dann auch an, empfunden zu werden; aber die Befriedigung desselben war schwer. Was darüber in den Schriften mehrerer Philosophen dieser Zeit vorkam, dient mehr zum Beweiß, daß sie die große Aufgabe der Vernunft kennen lernten, als daß sie dieselbe zu lösen im Stande gewesen wären. Doch verdienen die philosophischen Untersuchungen, welche Tetens über die menschliche Natur und ihre Entwicklung anstellte, in dieser Rücksicht bemerkt zu werden, weil er eben den Weg betrat, welchen der Critiker Kant nachher mit festem Schritte wandelte, nemlich, die Nothwendigkeit und überhaupt die Form unserer Erkenntnisse aus dem Gemüthe abzuleiten und dadurch die Einwürfe der Skep-

tiker zu entkräften. Er betrat aber diesen Weg nur noch mit unsicherm schwankendem Tritte, ohne ihn weder zu seinem Anfange zurück zu gehen, noch bis zu seinem Ende zu verfolgen.

Schlußbetrachtung.

So sehen wir am Ende dieser Periode dringender als jemals eben das Bedürfniß sich regen, welches den Anfang derselben bezeichnet hatte. Es war also unbefriedigt geblieben; es war das Problem von der Natur der menschlichen Erkenntniß nicht gelößt worden. Die Lockische Theorie war einseitig und daher unbefriedigend; die entgegengesetzte Leibnitzische und Berkleyische ruhten auf Hypothesen. Die Entgegensetzung dieser Theorieen begünstigte den Humischen Skepticismus. Ohne ihn widerlegt zu haben, und ohne ihn widerlegen zu können, ehe man tiefer in die Natur des menschlichen Verstandes eingedrungen war, rä=

sonnirte und dogmatisirte man fort, und machte sich dies leicht genug, indem man sich, statt alles Beweises, auf den Ausspruch des gesunden Menschenverstandes berief. Wissenschaft und System konnte damit nicht bestehen; es gab zwar Behauptungen, aber kein eigentliches Wissen; der Skepticismus hatte gewonnen, wenn man nicht durch ein tieferes Erforschen und Erschöpfen der Natur der menschlichen Erkenntniß der Wissenschaft ein neues unerschütterliches Fundament zu legen vermochte. Der bekannte Versuch, der nun gemacht wurde, dies Bedürfniß der philosophirenden Vernunft endlich zu befriedigen, macht eine ewig denkwürdige Epoche in den Fortschritten des menschlichen Geistes, und führt uns zu dem dritten und letzten Abschnitte dieser Abhandlung. —

Dritter Zeitraum.

Von Kant bis auf die jetzige Zeit.

Kant's Critik der reinen Vernunft.

Immanuel Kant (gebohren 1724) ist der große Mann, welcher mit ausdauernder Kraft das große Werk unternahm, die philosophirende Vernunft, welche seit so vielen Jahrhunderten unstät hin und her schwankte, — bald stolz und trotzig prahlte, bald furchtsam an sich selbst verzweifelte, — endlich auf ihren eigenthümlichen Standpunkt zu führen und mit sich selbst in vollkommene Harmonie zu setzen. Die Wichtigkeit dieses Versuches sowohl an sich, als in Rücksicht auf seine Folgen, und die nahe Beziehung, in welcher er zum Zweck dieser Abhandlung steht, macht es

nöthig, mit einiger Ausführlichkeit bey denselben zu verweilen. —

Daß ein solcher Versuch gemacht werden, daß sich ein selbstdenkender thätiger Mann wie mit Gewalt dazu getrieben fühlen mußte, das ließ sich nach dem Zustand, in welchem wir die Philosophie in der vorigen Periode verließen, im Allgemeinen erwarten. Bestimmter gibt Kant selbst die Veranlassungen an, welche seinen philosophischen Forschungen zuerst die Richtung auf das große Ziel gaben, zu dem er dann mit so großer Kraft und Beharrlichkeit hinstrebte. Diese waren — der bedenkliche Zustand der Metaphysik und der Humische Skepticismus. „Der Metaphysik, — sagt er S. XIV und XV der Vorrede zur zweiten Auflage der Critik der reinen Vernunft, — „einer ganz isolirten speculativen Vernunfterkenntniß, die sich gänzlich über Erfahrungsbelehrung erhebt, und zwar durch bloße Begriffe (nicht wie Mathematik durch Anwendung derselben auf Anschauung), wo also „Vernunft selbst ihr eigner Schüler seyn soll, „ist das Schicksal bisher noch so günstig nicht

„gewesen, daß sie den sichern Gang einer
„Wissenschaft einzuschlagen vermogt hätte; ob
„sie gleich älter ist, als alle übrige, und blei-
„ben würde, wenn gleich die übrigen insge-
„sammt in dem Schlunde einer alles vertil-
„genden Barbarey gänzlich verschlungen wer-
„den sollten. Denn in ihr geräth die Ver-
„nunft continuirlich in Stecken, selbst wenn
„sie diejenigen Gesetze, welche die gemeinste
„Erfahrung bestätigt, (wie sie sich anmaaßt)
„a priori einsehen will. In ihr muß man
„unzähligemal den Weg zurück thun, weil
„man findet, daß er dahin nicht führt, wo
„man hin will, und was die Einhelligkeit ih-
„rer Anhänger in Behauptungen betrift, so
„ist sie noch so weit davon entfernt, daß sie
„vielmehr ein Kampfplatz ist, der ganz ei-
„gentlich dazu bestimmt zu seyn scheint, seine
„Kräfte im Spielgefechte zu üben, auf dem
„noch niemals irgend ein Fechter sich auch den
„kleinsten Platz hat erkämpfen und auf seinen
„Sieg einen dauerhaften Besitz gründen kön-
„nen. Es ist also kein Zweifel, daß ihr Ver-
„fahren bisher ein bloßes Herumtappen, und,
„was das Schlimmste ist, unter bloßen Begrif-

„ſen, geweſen ſey. — Woran liegt es nun, „daß hier noch kein ſicherer Weg der Wiſ- „ſenſchaft hat gefunden werden können?" u. ſ. w.

Beſonders aber war es Hume's ſkeptiſcher Angriff auf das Geſetz der Cauſalität, der dem Forſchungs-Geiſte des großen Mannes eine beſtimmte Richtung gab. Die ganze Stelle von der achten bis fünfzehnten Seite der Prolegomenen zu einer jeden künftigen Metaphyſik u. ſ. w. verdient hierüber nachgeleſen zu werden. Ausdrücklich ſagt er S. 13: „Ich geſtehe frey, die Erinnerung des David „Hume war eben dasjenige, was mir vor „vielen Jahren zuerſt den dogmatiſchen Schlum- „mer unterbrach, und meinen Unterſuchun- „gen im Felde der ſpeculativen Philoſophie „eine ganz andere Richtung gab. Ich war „weit entfernt, ihm in Anſehung ſeiner Fol- „gerungen Gehör zu geben, die blos daher „rührten, weil er ſich ſeine Aufgabe nicht im „Ganzen vorſtellete, ſondern nur auf einen „Theil derſelben fiel, der, ohne das Ganze in „Betracht zu ziehen, keine Auskunft geben

„kann. Wenn man von einem gegründeten, „obzwar nicht ausgeführten Gedanken an„fängt, den uns ein andrer hinterlassen, so „kann man wohl hoffen, es bey fortgesetztem „Nachdenken weiter zu bringen, als der scharf„sinnige Mann kam, dem man den ersten „Funken dieses Lichts zu verdanken hatte. — „Ich versuchte also zuerst, ob sich nicht Hu„me's Einwurf allgemein vorstellen ließe u. „s. w."

Da nemlich der Skepticismus seinen nach gründlich erkannter Wahrheit und Gewißheit strebenden Geist nicht befriedigen konnte, auch die zur Mode gewordene Popular-Philosophie durch Berufung auf den gemeinen Menschenverstand ihm weder den Skepticismus zu widerlegen, noch überhaupt den Namen der Einsicht und Wissenschaft zu verdienen schien, (nach Seite 10 — 12 der Prolegomenen); so mußte sich ihm das Bedürfniß eines tiefern Eindringens in die Natur des menschlichen Geistes, wodurch ein fester Grund zur Wissenschaft gelegt und zugleich der Skepticismus widerlegt würde, in aller Stärke darstellen,

und ihn auffordern, alle seine Kraft zur Befriedigung desselben aufzubieten. Besonders mußte es ihm um die Erforschung und Begründung der Möglichkeit nothwendiger und allgemeingültiger Erkenntnisse zu thun seyn, die man Erkenntnisse a priori und deren Inbegriff man Metaphysik im weitern Sinne des Wortes nennt. Deswegen sagt er S. 38 der Prolegomenen: „Ueberdrüssig also des Dogma„tismus, der uns nichts lehrt und zugleich „des Skepticismus, der uns gar überall „nichts verspricht, auch nicht einmal den Ru„hestand einer erlaubten Unwissenheit, aufge„fordert durch die Wichtigkeit der Erkenntniß, „deren wir bedürfen, und mistrauisch durch „lange Erfahrung in Ansehung jeder, die wir „zu besitzen glauben, oder die sich uns unter „dem Titel der reinen Vernunft anbietet, „bleibt uns nur noch eine kritische Frage „übrig, nach deren Beantwortung wir unser „künftiges Betragen einrichten können: Ist „überall Metaphysik möglich?"

Weil nun Metaphysik (nach S. 18 der Critik, und S. 36 und 37 der Prolegomenen)

nur in Erkenntnissen a priori, und zwar in synthetischen Erkenntnissen a priori bestehen kann: so löst sich jene Frage, worin sich Kant sein Problem ausdrückte, zuerst in folgende auf:

Sind synthetische Sätze a priori möglich?

Da nun aber ferner synthetische Sätze a priori mit unstreitiger Gewißheit wirklich gegeben sind, in der reinen Mathematik und Naturwissenschaft als unbestrittene Sätze oder Behauptungen, in der Metaphysik wenigstens als unabweißliche Probleme; so ist zwar nicht weiter ihre Möglichkeit, wohl aber der Grund dieser Möglichkeit zu untersuchen. Daher verwandelt sich obige Frage in die folgende:

Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?

Dies ist die allgemeine Aufgabe, welche Kant (S. 19 der Critik) an die Spitze seiner Forschungen stellte; eine Aufgabe von solcher

Tiefe und solchem Umfang, daß zu ihrer Auflösung alle die Untersuchungen erforderlich waren, welche mit Recht als Beweise des größten Tiefsinnes bewundert werden. Durch die Auflösung derselben werden (nach S. 20—22 der Critik) zugleich folgende in ihr enthaltene Fragen beantwortet:

1) Wie ist reine Mathematik möglich?

2) Wie ist reine Naturwissenschaft möglich? — als welche Wissenschaften wirklich sind; und — weil Metaphysik als Naturanlage wirklich ist —

3) Wie ist sie als solche möglich? — und endlich — weil man es nicht dabey bewenden lassen kann, sondern über das Vermögen oder Unvermögen der Vernunft, die Fragen, welche unsere Natur aufwirft, zu beantworten, zur Gewißheit kommen muß, —

4) Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich? —

Die Beantwortung dieser Frage, oder dieser Fragen, ist der Zwek einer besondern Wissenschaft, welche die Möglichkeit, die Principien und den Umfang aller Erkenntnisse a priori bestimmen soll, d. h., der **Critik der reinen Vernunft**, in so fern man unter reiner Vernunft diejenige versteht, welche die Principien enthält, etwas schlechthin a priori zu erkennen; — oder, wie Kant in den Prolegomenen S. 189 ausführlicher sagt, „damit „Metaphysik als Wissenschaft nicht blos auf „trügliche Ueberredung, sondern auf Einsicht „und Ueberzeugung Anspruch machen könne, „so muß eine Critik der Vernunft selbst den „ganzen Vorrath der Begriffe a priori, die „Eintheilung derselben nach den verschiedenen „Quellen, der Sinnlichkeit, dem Verstande „und der Vernunft, ferner eine vollständige „Tafel derselben, und die Zergliederung aller „dieser Begriffe, mit allem was daraus gefolgert werden kann, darauf aber vornehmlich die Möglichkeit des synthetischen Erkenntnisses a priori, vermittelst der Deduktion dieser Begriffe, die Grundsätze ihres „Gebrauchs, endlich auch die Grenzen dessel-

„ben, alles aber in einem vollständigen Sy„stem darlegen." —

(Diese Critik der reinen Vernunft erschien unter demselben Titel zuerst im Jahr 1781; eine verbesserte Auflage derselben, nach welcher hier citirt wird, im Jahr 1787. Dieses Buch, nebst den Prolegomenen zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, ist es allein, auf welches hier, in einer geschichtlichen Darstellung der Kantischen Theorie der Erkenntniß, Rücksicht zu nehmen ist, mit Uebergehung der übrigen, theils theoretischen theils praktischen, Schriften des großen Mannes.) —

Die Haupttheile der Critik der reinen Vernunft, deren Inhalt nun darzustellen ist, sind die Elementarlehre und die Methodenlehre. Jene erforscht, prüft und begründet die Principien der Erkenntniß, die in der Vernunft selbst liegen; diese ist die Bestimmung der formalen Bedingungen eines vollständigen Systems der reinen Vernunft, und kann daher hier, ungeachtet alles treflichen,

das sie über den Unterschied der Erkenntnisse sowohl, als der bey verschiedenen Wissenschaften anzuwendenden Methode sagt, weil sie sich nicht mit der Möglichkeit und Natur der Erkenntniß überhaupt beschäftigt, füglich ausser Acht gelassen werden. Beide nennt Kant transscendental, welches Wort ihm diejenigen Erkenntnisse bezeichnet, welche sich nicht mit den Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnißart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich seyn soll, überhaupt beschäftigen. — Die Elementarlehre zerfällt wieder in zwey Haupttheile, die transscendentale Sinnenlehre oder Aesthetik, und die transscendentale Logik, nach den zwey Stämmen der menschlichen Erkenntniß, der Sinnlichkeit und dem Verstand (von denen er S. 29 sagt, daß sie vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen), durch deren erstern uns Gegenstände gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden. Jene wäre die Wissenschaft von den Vorstellungen a priori, welche die Sinnlichkeit enthält, als Bedingungen, unter denen uns Gegenstände gegeben werden;

diese die Wissenschaft der Begriffe, die sich blos als Handlungen des reinen Denkens a priori auf die Gegenstände beziehen, oder, die Wissenschaft des reinen Verstandes- und Vernunft-Erkenntnisses, dadurch wir Gegenstände völlig a priori denken. In so fern die letztere die Elemente der reinen Verstandeserkenntniß vorträgt, und die Principien, ohne welche überall kein Gegenstand gedacht werden kann, heißt sie transscendentale Analytik; in so fern sie aber den dialektischen Schein aufdekt, welcher entsteht, wenn man von jenen blos formalen Principien einen materialen Gebrauch macht, d. h., über Gegenstände, die uns nicht gegeben sind, zu urtheilen, heißt sie transscendentale Dialektik. — Folgendes ist der Hauptinhalt dieser Theile, so kurz, als es die Deutlichkeit erlaubte, ihn zusammen zu drängen:

Transscendentale Aesthetik.

Da außer der Materie, als demjenigen in unsren sinnlichen Vorstellungen, was der Empfindung entspricht, auch noch die Form derselben gedacht werden muß, als dasjenige,

worin sich das Mannigfaltige der Empfindungen ordnet; diese Form aber nicht wieder Empfindung seyn kann, sondern im Gemüthe a priori bereit liegen muß: so muß es eine transscendentale Aesthetik geben, als eine Wissenschaft, welche diese Form, die Principien der Sinnlichkeit a priori, erörtert. Sondert man nun alles, was der Verstand bey den Anschauungen denkt, und was zur Empfindung gehört, ab; so bleiben uns, als reine Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit —

Der Raum nemlich erstlich kann nicht als ein empirischer, von äussern Erfahrungen abgezogener, Begriff gedacht werden, weil die äussere Erfahrung selbst erst als solche durch die Vorstellung desselben möglich wird. Er ist vielmehr eine nothwendige Vorstellung a priori, die allen äußern Anschauungen zum Grunde liegt; welches auch daraus erhellet, weil man sich wohl alle Gegenstände aus dem Raum, aber nicht den Raum selbst wegdenken kann. Er kann auch nicht als ein Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sonderu muß

als eine reine Anschauung vorgestellt werden. Denn man kann sich nur einen einigen Raum vorstellen, dessen Theile nicht vor ihm, sondern in ihm durch Einschränkungen desselben gedacht werden; er wird als eine unendliche gegebene Größe vorgestellt, deren Anschauung allen Begriffen von ihm zum Grunde liegt.

Durch diese Erörterung des Raums wird die Geometrie begreiflich, als eine Wissenschaft, welche die Eigenschaften des Raumes synthetisch und a priori bestimmt. Dadurch nemlich, daß er Anschauung ist, wird die Möglichkeit synthetischer Sätze begreiflich, indem aus einem Begriff blos analytische gezogen werden könnten; und daraus, daß diese Anschauung a priori ist, wird die apodiktische Gewißheit der Geometrie erklärt, welche aus einer empirischen Vorstellung nicht abgeleitet werden könnte. — Eine solche äußere Anschauung a priori, die vor den Objekten selbst vorhergeht, kann nun dem Gemüthe nicht anders beiwohnen, als die blos im Subjekte befindliche Form des äussern Sinnes. (Seite 37—41.)

Eben so ist auch die Zeit kein empirischer Begriff, weil sie der Erfahrung zum Grunde liegt, indem nur unter ihrer Voraussetzung das Zugleichseyn und Aufeinanderfolgen vorgestellt, sie selbst aber nicht weggedacht werden kann. Sie ist vielmehr eine nothwendige Vorstellung, oder a priori. Sie ist aber kein Begriff, sondern eine Anschauung a priori, weil sie wesentlich einig ist, und verschiedene Zeiten nur als Theile derselben vorgestellt werden, und überhaupt alle bestimmte Größe der Zeit nur als Einschränkung einer einzigen zum Grunde liegenden uneingeschränkten unendlichen Zeit möglich ist. Aus dieser Erklärung der Zeit, als einer Anschauung a priori, erhellt die Möglichkeit der Axiome von der Zeit, und der Begriffe der Veränderung und Bewegung mit allen Gesetzen der Bewegungs-Lehre. Die Zeit als reine Anschauung, kann nun nichts für sich selbst bestehendes, nichts den Dingen als objektive Bestimmung anhängendes seyn, sondern nur die blos im Subjekt befindliche Form des innern Sinnes, d. h., des Anschauens unserer selbst und unseres innern Zustandes; und, weil auch die Vorstel-

lungen der äusseren Dinge, als Bestimmungen des Gemüths, zum innern Zustand gehören; so ist die Zeit die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen, die unmittelbare der innern, die mittelbare der äußern. (S. 46—50).

Aus dieser Theorie folgt die empirische Realität, aber die transscendentale Idealität des Raums und der Zeit, d. h., daß sie in Ansehung aller Gegenstände, die jemals unsren Sinnen gegeben werden mögen, objektive Gültigkeit haben, daß sie aber, wenn man von den subjektiven Bedingungen der sinnlichen Anschauung abstrahirt, gar nichts sind, und den Gegenständen an sich selbst (ohne ihr Verhältniß auf unsere Anschauung) weder subsistirend noch inhärirend beigezählt werden können. Mit andern Worten: Man kann sagen, alle Dinge, als äußere Erscheinungen, sind neben einander im Raume, und, alle Dinge, als Erscheinungen, sind in der Zeit; weil Erscheinungen die Dinge sind, sofern wir sie als Gegenstände unserer Sinne annehmen. Aber, wenn man von der Sinnlichkeit unserer Anschauung, von derjeni=

gen Vorstellungsart, welche uns eigenthümlich ist, abstrahirt, und von Dingen überhaupt redet, kann man nicht sagen, daß alle Dinge im Raum und in der Zeit seyen. (S. 42—45, und 51—52.)

Durch diese Theorie von den Formen der Sinnlichkeit wird also behauptet: daß die Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen, und daß, wenn wir unser Subjekt, oder auch nur die subjektive Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, alle die Beschaffenheiten, alle Verhältnisse der Objekte im Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden würden. Was es für eine Beschaffenheit mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Receptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt. (S. 59)

Diese Theorie wird außer den obigen Beweisen auch noch dadurch bestätigt, daß alles, was in unserm Erkenntnisse zur Anschauung

gehört, nichts als bloße Verhältnisse enthalte, der Oerter in einer Anschauung, (Ausdehnung), Veränderung der Oerter (Bewegung), und Gesetze, nach denen diese Veränderung bestimmt wird, (bewegende Kräfte). Was aber in dem Ort gegenwärtig sey, oder was es außer der Ortveränderung in den Dingen selbst wirke, wird dadurch nicht gegeben, u. s. w. Mit der innern Anschauung ist es eben so bewandt. (S. 66) —

Transscendentale Logik. (Von S. 74)

Die allgemeine Logik ist die Wissenschaft von den Regeln des Denkens überhaupt; sie abstrahirt von allem Inhalt und hat es mit nichts als der bloßen Form des Denkens überhaupt zu thun. Die transscendentale dagegen ist die Wissenschaft des reinen Denkens. — (Von der Eintheilung in transscendentale Analytik und Dialektik siehe oben).

Die transscendentale Analytik

theilt sich wider in zwey Bücher, von denen das erste die Begriffe, das andere die Grundsätze des reinen Verstandes enthält. Jenes,

die Analytik der Begriffe, ist hier nicht eine Zergliederung der Begriffe, sondern eine Zergliederung des Verstandes-Vermögens selbst, um die Möglichkeit der Begriffe a priori dadurch zu erforschen. Man muß nemlich die Handlungsarten des Verstandes aufsuchen, wodurch er das durch die Einbildungskraft zusammen gestellte Mannichfaltige der Anschauung zur Einheit verknüpft, d. h., ein Objekt denkt, welche Handlungsarten, allgemein vorgestellt, die reinen Verstandesbegriffe sind. Um nun diese reinen Verstandesbegriffe aufzufinden, bedarf man eines Leitfadens, eines Princips, nach welchem sie vollständig aufgefunden und jedem seine Stelle bestimmt werden kann. Dies Princip, dieser Leitfaden ist uns gegeben an den Funktionen oder Handlungsarten des Verstandes beim Urtheilen, welche vollständig unter folgender Tafel vorgestellt werden können:

1) Quantität der Urtheile.
Allgemeine,
Besondere,
Einzelne.

2) Qualität.
Bejahende,
Verneinende,
Unendliche.

3) Relation.
Categorische,
Hypothetische,
Disjunktive.

4) Modalität.
Problematische,
Assertorische,
Apodiktische.

Da nun die Handlungen des Verstandes, wodurch er ein Mannichfaltiges der Anschauung zur synthetischen Einheit verknüpft, denen, wodurch er die Begriffe zu Urtheilen verbindet, entsprechen müssen; so müssen auch die reinen Verstandesbegriffe selbst (die man auch Categorieen nennen kann) mit jenen logischen Funktionen der Urtheile an Zahl und Eintheilung überein kommen. Ihre Tafel ist folgende:

1) Der Quantität.
Einheit; Vielheit; Allheit.

2) Der Qualität.

Realität; Negation; Limitation.

3) Der Relation.

Inhärenz und Subsistenz;

Causalität und Dependenz; (Ursache und Wirkung);

Gemeinschaft (Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden).

4) Der Modalität.

Möglichkeit — Unmöglichkeit;

Daseyn — Nichtseyn;

Nothwendigkeit — Zufälligkeit.

„Dieses ist die Verzeichnung aller ursprünglich reinen Begriffe der Synthesis, die der Verstand a priori in sich enthält, und um deren willen er auch nur ein reiner Verstand ist; indem er durch sie allein etwas bey dem Mannichfaltigen der Anschauung verstehen, d. i., ein Objekt derselben denken kann.“ Diese Categorieen, als die Stammbegriffe des reinen Verstandes, haben auch ihre eben so reine abgeleitete Begriffe, welche Prädicabilien heissen mögen, z. B. Kraft, Handlung, Widerstand. (S. 90 — 108).

Diese Begriffe müssen nun deducirt werden, d. h., es muß dargethan werden, daß und wie sie sich auf Gegenstände beziehen. Es entsteht hier also die Frage: wie subjektive Bedingungen des Denkens objektive Gültigkeit haben können? Man sieht bald ein, daß dies nur dadurch geschehen kann, wenn durch sie allein es möglich ist, etwas als einen Gegenstand zu erkennen, wenn ohne ihre Voraussetzung nichts als Objekt der Erfahrung möglich ist. Die transscendentale Deduktion der Categorieen wird also auf dem Princip beruhen müssen: Daß sie als Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrung erkannt werden müssen. (S. 116—129)

Deduktion selbst (Von S. 129—169).

1) Die Verbindung eines Mannichfaltigen überhaupt kann niemals durch Sinne in uns kommen, denn sie ist ein Akt der Spontaneität der Vorstellungskraft. Sie ist nur möglich durch die Vorstellung der Einheit. —

2) Diese Einheit, wodurch die bestimmte Verbindung des Mannichfaltigen erst möglich

wird, ist die ursprünglich synthetische Einheit der Apperception (des Bewußtseyns). Nemlich, alle mannichfaltige Vorstellungen, die in einer gewissen Anschauung gegeben werden, würden nicht insgesammt meine Vorstellungen seyn, wenn sie nicht insgesammt zu einem Selbstbewußtseyn gehörten. Die synthetische Einheit der Apperception, d. h., das Vereinigen, das Begreifen der Vorstellungen in einem Bewußtseyn ist also der höchste Punkt, an den man allen Verstandesgebrauch heften muß; und alle Vorstellungen, sofern sie gedacht, d. h., in einem Bewußtseyn begriffen werden sollen, müssen also auch unter den Bedingungen stehen, wodurch dies möglich ist. Der Grundsatz also: daß alles Mannichfaltige der Anschauung unter Bedingungen der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperception stehe, ist der oberste Grundsatz aller Anschauung in Beziehung auf den Verstand. Er ist das erste reine Verstandeserkenntniß und die objektive Bedingung aller Erkenntniß. Denn, um eine Erkenntniß zu bekommen, muß man eine bestimmte Ver-

einigung des gegebenen Mannichfaltigen zu Stande bringen; indem erst dadurch ein Objekt entsteht. Deswegen heißt diese transscendentale Einheit der Apperception auch die objektive. —

3) Da nun das Mannichfaltige gegebener Vorstellungen nur durch eine logische Funktion unter die Einheit des Bewußtseyns gebracht wird; die Categorieen aber nichts anders sind, als eben diese Funktionen zu urtheilen in Beziehung auf das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung: so stehen alle sinnliche Anschauungen unter den Categorieen, als Bedingungen, unter denen allein das Mannichfaltige derselben in ein Bewußtseyn zusammen kommen kann.

Anmerkung: Das Mannichfaltige für die Anschauung muß noch vor der Synthesis des Verstandes und unabhängig von ihr gegeben werden; wie aber, bleibt hier unbestimmt. Die Categorieen sind nur Regeln für einen Verstand, dessen ganzes Vermögen im

Denken besteht, der also für sich gar nichts erkennet, sondern nur den Stoff zum Erkenntniß, die Anschauung, die ihm durch's Objekt gegeben werden muß, ordnet und verbindet. Von der Eigenthümlichkeit unseres Verstandes aber, nur vermittelst der Categorien und nur gerade durch diese Art und Zahl derselben Einheit der Apperception a priori zu Stande zu bringen, läßt sich eben so wenig ferner ein Grund angeben, als warum wir gerade diese und keine andere Funktionen zu urtheilen haben, oder warum Zeit und Raum die einzigen Formen unserer möglichen Anschauung sind. —

4) Zu Folge dieser Anmerkung ist also durch die Categorieen allein kein Erkenntniß von irgend einem Dinge möglich, wenn ihnen nicht eine Anschauung gegeben wird. Da nun aber alle uns mögliche Anschauung sinnlich ist, so kann das Denken eines Gegenstandes überhaupt durch die Categorieen bey uns nur Erkenntniß werden, sofern sie auf Gegenstände der Sinne bezogen werden. Selbst wenn sie auf Anschauungen a priori angewandt werden (wie in der Mathematik), verschaffen sie uns

nur in sofern Erkenntniß, als diese, mithin auch die Verstandesbegriffe vermittelst ihrer, auf empirische Anschauungen angewandt werden können. Sie dienen also nur zur Möglichkeit empirischer Erkenntniß, und da diese Erfahrung heißt, so haben sie keinen andern Gebrauch zum Erkenntnisse der Dinge, als ihre Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung. Nur unsere sinnliche, empirische Anschauung kann also den Categorieen Sinn und Bedeutung verschaffen. Ohne dieselbe sind sie leere Begriffe von Objekten, bloße Gedankenformen.

5) Diese Anwendung auf Gegenstände der Sinne bekommen die Categorieen dadurch, daß in uns eine gewisse Form der sinnlichen Anschauung a priori zum Grunde liegt, und der Verstand durch die Bestimmung derselben synthetische Einheit der Apperception des Mannichfaltigen der sinnlichen Anschauung a priori denken kann, als die Bedingung, unter welcher alle Gegenstände unserer Anschauung nöthwendiger Weise stehen müssen. Sie kann die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft heißen.

Weil nemlich diese transscendentale Synthesis der Einbildungskraft, (die Bedingung aller Erkenntniß durch verknüpfte Wahrnehmungen, d. h., aller Erfahrung) nur den Categorieen gemäß geschehen kann; so sind sie (die Categorieen) Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, und gelten also a priori auch von allen Gegenständen der Erfahrung. — Sie sind also Begriffe, welche den Erscheinungen, mithin der Natur, als dem Inbegriff aller Erscheinungen, Gesetze a priori vorschreiben. Dies wird einleuchtender, wenn man bedenkt, daß Erscheinungen nur Vorstellungen von an sich unbekannten Dingen sind. Als bloße Vorstellungen aber stehen sie unter keinem Gesetze der Verknüpfung, als demjenigen, welches das verknüpfende Vermögen vorschreibt. Dingen an sich würde ihre Gesetzmäßigkeit nothwendig, auch außer einem Verstande, der sie erkennt, zukommen. —

6) Das Resultat dieser Deduktion der reinen Verstandesbegriffe ist: 1) daß uns keine Erkenntniß a priori möglich ist, als

lediglich von Gegenständen möglicher Erfahrung. 2) Daß die Categorieen von Seiten des Verstandes die Gründe der Möglichkeit aller Erfahrung überhaupt enthalten.

Analytik der Grundsätze.

Sie ist ein Canon für die Urtheilskraft, die sie lehrt, die Verstandesbegriffe, welche die Bedingung zu Regeln a priori enthalten, auf Erscheinungen anzuwenden, und heißt deswegen auch transscendentale Doktrin der Urtheilskraft. — Sie theilt sich in zwey Theile, indem sie 1) von der sinnlichen Bedingung handelt, unter welcher reine Verstandesbegriffe allein gebraucht werden können, oder, von dem Schematismus des reinen Verstandes. 2) Von den Grundsätzen des reinen Verstandes, d. h., den synthetischen Urtheilen, welche aus reinen Verstandesbegriffen unter jener Bedingung herfliessen, und allen übrigen Erkenntnissen a priori zum Grunde liegen. (S. 169—175).

1) Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe.

In allen Subsumtionen eines Gegenstandes unter einen Begriff muß die Vorstellung des erstern mit der des letztern gleichartig seyn. Nun aber sind reine Verstandesbegriffe mit sinnlichen Anschauungen ganz ungleichartig. Es wird also nur dadurch möglich seyn, jene auf diese anzuwenden, wenn es eine vermittelnde Vorstellung gibt, welche einerseits mit der Categorie dadurch daß sie intellektuel ist, andererseits mit der Erscheinung dadurch daß sie sinnlich ist, in Gleichartigkeit stehen muß. — Eine solche vermittelnde Vorstellung ist die transscendentale Zeitbestimmung. Denn sie ist mit der Categorie, (die die Einheit derselben ausmacht) sofern gleichartig, als sie allgemein ist und auf einer Regel a priori beruht; mit der Erscheinung, weil die Zeit in jeder empirischen Vorstellung des Mannichfaltigen enthalten ist. Diese transscendentale Zeitbestimmung, als die formale und reine Bedingung der Sinnlichkeit, auf welche der Verstandesbegriff in seinem Gebrauch restringirt ist, heißt das Schema desselben. —

Das Schema der Größe ist die Zahl, welche eine Vorstellung ist, die die successive Addition von Einem zu Einem (Gleichartigen) zusammen befaßt.

Das Schema der Realität ist Seyn in der Zeit, erfüllte Zeit; der Negation — Nichtseyn in der Zeit, leere Zeit; der Limitation — ein gewisser Grad der Realität in der Zeit, welcher der Empfindung entspricht.

Das Schema der Substauz ist die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit. Das Schema der Causalität — die Succession des Mannichfaltigen, in so fern sie einer Regel unterworfen ist. Das Schema der Gemeinschaft (Wechselwirkung) ist das Zugleichseyn der Bestimmungen der einen Substanz mit denen der andern nach einer allgemeinen Regel.

Das Schema der Möglichkeit ist die Zusammenstimmung der Vorstellung ei-

nes Dinges mit den Bedingungen der Zeit überhaupt. Das Schema der Wirklichkeit ist das Daseyn in einer bestimmten Zeit. Das Schema der Nothwendigkeit ist das Daseyn eines Gegenstandes zu aller Zeit. —

Es erhellet aus der Betrachtung dieser Schemate, daß sie die wahren und einzigen Bedingungen sind, den Categorieen Beziehung auf Objekte, mithin Bedeutung zu verschaffen. Die Categorieen sind aber auch deswegen von keinem andern als einem möglichen empirischen Gebrauche, indem sie blos dazu dienen, Erscheinungen allgemeinen Regeln der Synthesis zu unterwerfen und sie dadurch zur durchgängigen Verknüpfung in einer Erfahrung geschickt zu machen. (S. 176—187).

2) System aller Grundsätze des reinen Verstandes.

Der oberste Grundsatz aller analytischen Urtheile ist der Satz des Widerspruchs; aber zur Erkenntniß der Wahrheit synthetischer Urtheile kann er nicht gebraucht werden. Syn-

thetische Sätze a priori sind vielmehr nur dadurch möglich und erhalten nur dadurch objektive Realität, daß sie der Erfahrung, als Principien ihrer Form, oder als allgemeine Regeln der Einheit in der Synthesis der Erscheinungen zum Grunde liegen, d. h., dadurch, daß sie die Erfahrung selbst möglich machen. Daher ist das oberste Princip derselben: Jeder Gegenstand steht unter den nothwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannichfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung. — (S. 189—197).

Die Grundsätze des reinen Verstandes sind nun entweder mathematische, oder dynamische, je nachdem die Synthesis der reinen Verstandesbegriffe blos auf die Anschauung, oder auf das Daseyn einer Erscheinung überhaupt geht. Sie sind nach der Tafel der Categorieen

1. Axiome der Anschauung.
2. Anticipationen der Wahrnehmung.

3. Analogieen der Erfahrung.
4. Postulate des empirischen Denkens überhaupt.

Die der beiden ersten Nummern sind die mathemathischen, die der beiden letzten die dynamischen Grundsätze, nicht als zur Mathematik oder Dynamik gehörig, sondern weil diese Wissenschaften erst dadurch möglich werden. (S. 197 — 202).

I.

Axiomen der Anschauung.

Das Princip derselben ist: Alle Anschauungen sind extensive Größen.

Beweiß: Alle Erscheinungen enthalten, der Form nach, eine Anschauung in Raum und Zeit, welche ihnen insgesammt a priori zum Grunde liegt. Sie können also nicht anders apprehendirt werden, als durch die Synthesis des Mannichfaltigen Gleichartigen, wodurch die Vorstellungen eines bestimmten Raumes, oder einer bestimmten Zeit erzeugt werden, d. h., durch den Begriff einer Größe.

Also ist selbst die Wahrnehmung eines Objekts, als Erscheinung, nur durch dieselbe synthetische Einheit des Mannichfaltigen der gegebenen sinnlichen Anschauung, d. h., als eine Größe möglich, und zwar als extensive Größe, weil es als Anschauung im Raum oder in der Zeit durch dieselbe Synthesis vorgestellt werden muß, wodurch Raum und Zeit überhaupt bestimmt wird. —

Auf diesem Axiom beruhet die Anwendbarkeit der ganzen reinen Mathematik in ihrer ganzen Präcision auf Gegenstände der Erfahrung. (S. 202—207).

2.

Anticipationen der Wahrnehmung.

Das Princip derselben ist: **In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe, d. i., einen Grad.**

Beweiß: Alle Wahrnehmungen enthalten Empfindung. Diese hat keine extensive Größe, denn sie entsteht nicht durch successive Synthe=

sis. Aber sie ist einer Verringerung fähig, so daß sie abnehmen und allmählig verschwinden kann. Zwischen jeder Empfindung und Nichtempfindung ist nemlich ein continuirlicher Zusammenhang vieler möglichen Zwischenempfindungen, deren Unterschied von einander immer kleiner ist, als der Unterschied zwischen der gegebenen und dem Zero; d. h., jede Empfindung hat eine Größe, aber nicht eine extensive, sondern, weil sie als Einheit apprehendirt und die Vielheit darin nur als Annäherung zur Negation vorgestellt wird, eine intensive Größe. Da nun der Empfindung in der empirischen Anschauung das Reale, und der Nichtempfindung die Negation entspricht, so hat also auch jede Realität in der Erscheinung intensive Größe, d. i., einen Grad. — Es folgt daraus, daß alle Erscheinungen auch der Intensität nach continuirliche Größen sind, d. h., solche, an denen kein Theil der Kleinstmöglichste ist. Ferner, daß weder unmittelbar noch mittelbar aus der Erfahrung ein Beweiß vom leeren Raum oder einer leeren Zeit gezogen werden kann. (S. 207 — 218).

3.
Analogieen der Erfahrung.

Ihr Princip ist: Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich; oder: Alle empirische Zeitbestimmungen müssen unter Regeln der allgemeinen Zeitbestimmung stehen.

Beweiß: (Da der erstere Ausdruck ein analytischer Satz ist und aus dem Begriff der Erfahrung, als der synthetischen Einheit des Mannichfaltigen der Wahrnehmungen unmittelbar folgt, so stehe hier nur der Beweiß für den letztern Ausdruck) — : Alle Erscheinungen müssen als Gegenstände der Erkenntniß in der ursprünglichen Apperception synthetische Einheit bekommen. Nun bezieht sich diese ursprüngliche Apperception auf die Form des innern Sinnes, die Zeit, und bestimmt dieselbe. Weil nun alle Anschauungen an die Zeit, als die Form des innern Sinnes, gebunden sind; so müssen alle Zeitbestimmungen derselben unter jener Zeitbestimmung a priori

stehen. — Da es drey modi der Zeit gibt, nemlich Beharrlichkeit, Folge und Zugleichseyn, so werden auch drey Regeln aller Zeitverhältnisse der Erscheinungen, wornach jeder ihr Daseyn in Ansehung der Einheit aller Zeit bestimmt werden kann, vor aller Erfahrung voran gehen, und diese allererst möglich machen. (S. 218 — 224).

Erste Analogie.
Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz.

Bey allem Wechsel der Erscheinungen beharret die Substanz und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert.

Beweiß: Unsere Apprehension des Mannichfaltigen der Erscheinung ist jederzeit succeßiv, also immer wechselnd. Wir können also dadurch allein niemals bestimmen, ob dieses Mannichfaltige als Gegenstand der Erfahrung zugleich sey oder nach einander folge, wenn an ihr nicht etwas zum Grunde liegt,

was jederzeit ist, d. i., etwas Bleibendes und Beharrliches, von welchem aller Wechsel und alles Zugleichseyn nichts als soviel Arten sind, wie es existirt. Nun kann die Zeit für sich nicht wahrgenommen werden. Folglich muß in den Gegenständen der Wahrnehmung, den Erscheinungen, das Substrat anzutreffen seyn, welches die Zeit überhaupt vorstellt, und an dem aller Wechsel oder Zugleichseyn wahrgenommen wird, d. h., an welchem alle Zeitbestimmung allein möglich ist, und welches demnach auch die Bedingung der Möglichkeit aller synthetischen Einheit der Wahrnehmungen ist. Dies Beharrliche in den Erscheinungen ist nun die Substanz, alles aber, was wechselt oder wechseln kann, gehört nur zu der Art, wie sie existirt. — Da die Substanz im Daseyn nicht wechseln kann, so kann ihr Quantum in der Natur auch weder vermehrt noch vermindert werden. — Es folgen ferner daraus die Sätze: gignitur de nihilo nihil, und: in nihilum nil potest reverti. — (S. 224 — 232).

Zweite Analogie.

Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Causalität.

Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung.

Beweiß: Die Apprehension des Mannichfaltigen der Erscheinungen ist jederzeit successiv. Ob aber diese Succession subjektiv oder objektiv, willkührlich oder nothwendig sey, d. h., ob es bey mir steht, welcher Zustand in meiner Imagination zuerst und welcher zuletzt kommen soll, oder ob ich mir bewußt bin, daß der eine immer der erste, der andere der letzte seyn muß, bleibt dadurch unbestimmt. Wir bemerken aber, daß bey jeder Apprehension einer Veränderung das letztere statt findet, nemlich, daß dabey die Ordnung in der Folge der Wahrnehmungen bestimmt ist, oder, daß die Apprehension des einen auf die des andern nach einer Regel folgt. Diese Regel nun, da sie eine Nothwendigkeit der synthetischen Einheit bey sich führt, kann nur ein reiner Verstandsbegriff seyn, und das ist hier

der Begriff des Verhältnisses der Ursache und Wirkung, wovon die erstere die letztere in der Zeit, als die Folge, bestimmt. Alle Erkenntniß von Veränderungen ist also nur dadurch möglich, daß sie diesem Gesetze unterworfen sind. — Daher setzen wir, so oft wir erfahren, daß etwas geschieht, voraus, daß irgend etwas voraus gehe, worauf es nach einer Regel folgt. Dadurch geschieht es, daß eine Ordnung unter unsern Vorstellungen wird, in welcher das Gegenwärtige (sofern es geworden) auf irgend einen vorhergehenden Zustand Anweisung gibt. So wie es also ein nothwendiges Gesetz unserer Sinnlichkeit, mithin eine formale Bedingung aller Wahrnehmungen ist, daß die vorige Zeit die folgende nothwendig bestimmt; so ist es auch ein unentbehrliches Gesetz der empirischen Vorstellung der Zeitreihe, daß die Erscheinungen der vergangenen Zeit die der folgenden bestimmen, und daß diese als Begebenheiten nicht statt finden, als so fern jene ihnen ihr Daseyn in der Zeit nach einer Regel festsetzen. — (S. 232 — 256).

Dritte Analogie.
Grundsatz des Zugleichseyns nach dem Gesetz der Wechselwirkung oder Gemeinschaft.

Alle Substanzen, sofern sie im Raum als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung.

Nehmen wir an, in einer Mannichfaltigkeit von Substanzen als Erscheinungen wäre jede derselben völlig isolirt; so würde das Zugleichseyn derselben kein Gegenstand einer möglichen Wahrnehmung seyn. Denn die Synthesis der Einbildungskraft in der Apprehension würde nur eine jede dieser Wahrnehmungen als eine solche angeben, die im Subjekte da ist, wann die andere nicht ist, und wechselsweise, nicht aber daß die Objekte zugleich seyen. Es muß also noch etwas da seyn, wodurch sie einander ihre Stelle in der Zeit bestimmen, weil nur unter dieser Bedingung gedachte Substanzen als zugleich existirend empirisch vorgestellt werden können. Nun bestimmt nur dasjenige dem andern seine Stelle

in der Zeit, was die Ursache von ihm oder seinen Bestimmungen ist. Also muß jede Substanz die Causalität gewisser Bestimmungen in der andern, und zugleich die Wirkungen von der Causalität der andern in sich enthalten, d. i., sie müssen in Wechselwirkung, in dynamischer Gemeinschaft stehen, wenn das Zugleichseyn in irgend einer möglichen Erfahrung erkannt werden soll. (S. 256—262).

Diese Analogieen sind die Gesetze a priori, welche die Natur möglich machen, sofern man unter Natur den Zusammenhang der Erscheinungen, ihrem Daseyn nach, nach nothwendigen Regeln, d. i., nach Gesetzen versteht. Ihr Beweiß ist nur dadurch möglich, daß ohne sie keine Erfahrung möglich wäre. (S. 262—265).

4.

Die Postulate des empirischen Denkens überhaupt.

1) Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung

und den Begriffen nach) überein kommt, ist möglich.

2) Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammen hängt, ist wirklich.

3) Dessen Zusammenhang mit dem wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existirt) nothwendig.

Diese Grundsätze sind Erklärungen der Begriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit in ihrem empirischen Gebrauche, und damit zugleich Restriktionen aller Categorieen auf diesen blos empirischen Gebrauch. — Das Postulat der Möglichkeit fordert nicht blos, daß kein Widerspruch im Begriff sey, sondern auch, daß er, wenn er empirisch ist, durch die Erfahrung gegeben, wenn er a priori ist, eine formale Bedingung der Erfahrung sey, oder sich auf dieselbe beziehe. — Das Postulat der Wirklichkeit fordert, daß man entweder den Gegenstand unmittelbar wahrnehme, mithin empfinde, oder den Zu-

sammenhang desselben mit irgend einer wirklichen Wahrnehmung, nach den Gesetzen der Verknüpfung der Erfahrung, erkenne. In dem bloßen Begriffe eines Dinges kann gar kein Charakter seines Daseyns angetroffen werden. — Das Postulat der Nothwendigkeit geht auf die materiale Nothwendigkeit im Daseyn, welche niemals aus Begriffen, sondern jederzeit nur aus der Verknüpfung mit demjenigen, was wahrgenommen wird, nach allgemeinen Gesetzen der Erfahrung erkannt werden kann. Da ist nun kein Daseyn, was unter der Bedingung anderer gegebener Erscheinungen als nothwendig erkannt werden könnte, als das Daseyn der Wirkungen aus gegebenen Ursachen nach dem Gesetze der Causalität. Also ist es nicht das Daseyn der Dinge, sondern ihres Zustandes, wovon wir allein die Nothwendigkeit erkennen können, und zwar aus andern Zuständen, die in der Wahrnehmung gegeben sind. Alles was geschieht, ist demnach hypothetisch nothwendig. (S. 265 — 274 und 279 — 287).

Das Resultat aus diesem ganzen Abschnitte ist: Alle Grundsätze des reinen Verstandes sind

nichts weiter, als Principien a priori der Möglichkeit der Erfahrung; auf Erfahrung allein beziehen sich auch alle synthetische Sätze a priori, ja ihre Möglichkeit beruht selbst gänzlich auf dieser Beziehung. —

Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena. —

Es wird hier wiederholt, was das Resultat der Analytik ist, daß der Verstand von allen seinen Grundsätzen a priori und von allen seinen Begriffen keinen andern als empirischen Gebrauch (von Erscheinungen), niemals aber einen transscendentalen (von Dingen überhaupt und an sich selbst) machen könne; oder: daß er a priori niemals mehr leisten könne, als die Form einer möglichen Erfahrung überhaupt zu anticipiren, und, da dasjenige, was nicht Erscheinung ist, kein Gegenstand der Erfahrung seyn kann, daß er die Schranken der Sinnlichkeit, innerhalb welcher allein uns Gegenstände gegeben werden, niemals überschreiten könne.

Die Categorieen scheinen freilich, weil sie sich nicht auf Sinnlichkeit gründen, eine über alle Gegenstände der Sinne erweiterte Anwendung zu verstatten, wenn man nicht bedenkt, daß sie nichts als Gedankenformen sind, die blos das logische Vermögen enthalten, das Mannichfaltige in der Anschauung gegebene in ein Bewußtseyn a priori zu vereinigen. Doch liegt es auch schon in unserm Begriffe, wenn wir die Gegenstände, als Erscheinungen, Sinnenwesen (phaenomena) nennen, daß wir ihnen andere Dinge, wie sie an sich selbst seyn mögen, als Gegenstände blos durch den Verstand gedacht, Verstandeswesen (noumena) gegenüber stellen, und es fragt sich, ob unsere reinen Verstandesbegriffe nicht in Ansehung dieser letztern Bedeutung haben, und eine Erkenntnißart derselben seyn könnten? — Es zeigt sich nemlich, daß der Verstand, weil er sich außer dem Phänomen noch eine Vorstellung von einem Dinge an sich selbst macht, wähnt, er könne sich auch von dergleichen Gegenstande Begriffe machen, wenigstens ihn durch die Categorieen denken, und sich dadurch verleiten läßt, den ganz unbestimmten Be=

griff von einem Verstandeswesen, als einem Etwas überhaupt außer unserer Sinnlichkeit, für einen bestimmten Begriff von einem Wesen, welches wir durch deu Verstand auf einige Art erkennen könnten, zu halten. — Man muß deswegen das noumenon in negativer, von demselben in positiver Bedeutung unterscheiden. Jenes ist ein Ding, sofern es nicht Objekt unserer sinnlichen Anschauung ist; dieses ist ein Objekt einer nichtsinnlichen Anschauung. Jene, die negativen, muß sich der Verstand im Allgemeinen denken; er begreift aber zugleich daß er von seinen Categorieen in Beziehung auf dieselbe keinen Gebrauch machen kann, weil diese nur in Beziehung auf die Einheit der Anschauungen in Raum und Zeit Bedeutung haben. Wollten wir sie dennoch auf Gegenstände, die nicht als Erscheinungen betrachtet werden, anwenden, so müßten wir eine andere Anschauung, als die sinnliche, zum Grunde legen, und alsdann wären die Gegenstände noumena in positiver Bedeutung. Da nun eine solche, nemlich die intellektuelle Anschauung, schlechterdings außer unserm Erkenntnißvermögen liegt;

so kann auch der Gebrauch der Categorieen keineswegs über die Grenze der Gegenstände der Erfahrung hinaus reichen. — Der Begriff des Noumens ist also blos ein Grenzbegriff, um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also blos von negativem Gebrauche. Seine reale Möglichkeit ist nicht einzusehn. — Die Eintheilung der Gegenstände in phaenomena und noumena, und der Welt in eine Sinnen- und Verstandes-Welt kann daher in positiver Bedeutung gar nicht zugelassen werden. — Nach allem diesem können also bey uns Verstand und Sinnlichkeit nur in Verbindung Gegenstände bestimmen. Wenn wir sie trennen, so haben wir Anschauungen ohne Begriffe, oder Begriffe ohne Anschauungen, in beiden Fällen aber Vorstellungen, die wir auf keinen bestimmten Gegenstand beziehen können. (S. 294—315). —

In dem Anhang: Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe durch die Verwechselung des empirischen Verstandesgebrauchs mit dem transscendentalen" — wird gelehrt, daß vor der

Reflexion über die Dinge nach den Begriffen der Einerleyheit und Verschiedenheit, Einstimmung und Widerstreit, Innerm und Aeussern, Materie und Form, — die transscendentale Topik vorhergehen müsse, d. h., die Bestimmung des Ortes, wo die Vorstellungen der Dinge, die verglichen werden, hingehören, ob sie der reine Verstand denkt, oder die Sinnlichkeit in der Erscheinung gibt; — daß aus der Vernachlässigung dieser transscendentalen Topik das Leibnitzische System entstanden sey, indem er über gegebene Dinge (Erscheinungen) reflektirte, als wären es Gegenstände des reinen Verstandes, und also alle Dinge blos durch Begriffe miteinander verglich, ohne auf die Bedingungen der sinnlichen Anschauung Rücksicht zu nehmen. Eine solche Verwechslung wird hier transscendentale Amphibolie genannt. Es wird durch die hier darüber angestellte Untersuchung dargethan, daß alle Schlüsse über Gegenstände, die man lediglich im Verstande mit einander vergleicht, nichtig seyen, und zugleich das Resultat der Analytik bestätigt, daß Erscheinungen die einzigen Dinge sind, an denen un-

sere Erkenntniß objektive Realität haben kann. (S. 316 — 348). —

(Zu einer lichtern Uebersicht und Bestätigung der tiefen Untersuchung der transscendentalen Analytik kann dienen, was in den Prolegomenen von Seite 71 bis 109 gesagt wird. Kant geht da von der Frage aus: wie ist reine Naturwissenschaft möglich? die sich in die auflößt: wie ist die nothwendige Gesetzmäßigkeit der Dinge als Gegenstände der Erfahrung möglich? — und findet durch die Analyse des Begriffs von Erfahrungsurtheilen, und von Erfahrung überhaupt die Antwort: daß die allgemeinen Gesetze der Natur, welche a priori erkannt werden, oder, daß reine Naturwissenschaft dadurch möglich sey, daß jene Sätze die Erfahrung überhaupt selbst erst möglich machen. Zugleich aber erhellet aus dieser Untersuchung, daß die synthetischen Grundsätze a priori nichts weiter sind, als Principien möglicher Erfahrung und niemals

auf Dinge an sich selbst bezogen werden können. —

In eben dieser Schrift faßt Kant Seite 109 bis 113 das Problem und das Resultat der ganzen kritischen Untersuchung in ihren beiden递Haupttheilen, der transscendentalen Aesthetik und Analytik, in wenige Worte zusammen. Wie ist Natur selbst möglich? diese Frage, sagt er, ist der höchste Punkt, den transscendentale Philosophie zu erreichen vermag. Sie enthält zwey Fragen:

1) Wie ist Natur in materieller Bedeutung der Anschauung nach, als der Inbegriff der Erscheinungen, möglich? — Die Antwort ist: vermittelst der Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit, nach welcher sie auf die ihr eigenthümliche Art von Gegenständen, die ihr an sich selbst unbekannt, und von jenen Erscheinungen ganz unterschieden sind, gerührt wird.

2) Wie ist Natur in formeller Bedeutung, als der Inbegriff der Regeln, unter de-

nen alle Erscheinungen stehen müssen, wenn sie in einer Erfahrung als verknüpft gedacht werden sollen, möglich? — Die Antwort kann nicht anders ausfallen, als: Sie ist nur möglich vermittelst der Beschaffenheit unseres Verstandes, nach welcher alle jene Vorstellungen der Sinnlichkeit auf ein Bewußtseyn nothwendig bezogen werden, und wodurch allerest die eigenthümliche Art unseres Denkens, nemlich durch Regeln, und vermittelst dieser die Erfahrung, welche von der Einsicht der Objekte an sich selbst ganz zu unterscheiden ist, möglich ist. —

Die oberste Gesetzgebung der Natur liegt also in uns selbst und wir dürfen die allgemeinen Gesetze derselben nicht von der Natur vermittelst der Erfahrung, sondern umgekehrt, die Natur ihrer allgemeinen Gesetzmäßigkeit nach blos aus den in unserer Sinnlichkeit und dem Verstande liegenden Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung suchen. Der Verstand schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor. —

Transscendentale Dialektik.

Vernunft überhaupt ist das Vermögen der Principien. — (Principien heißen hier synthetische Erkenntnisse aus Begriffen; solche Principien kann der Verstand nicht verschaffen, weil seine Erkenntniß, sofern sie synthetisch ist, nicht auf bloßem Denken beruht). Es gibt von ihr einen blos formalen, d. i., logischen Gebrauch, nach welchem sie das Vermögen ist, mittelbar zu schließen; und einen realen, oder reinen, transscendentalen Gebrauch, sofern sie selbst den Ursprung gewisser Begriffe und Grundsätze enthält. In Rücksicht des letztern entsteht die Frage: Ist die Vernunft wirklich eine Quelle von Begriffen und Urtheilen, die lediglich aus ihr entspringen, und bezieht sie sich dadurch auf Gegenstände? — Aus dem logischen Gebrauch derselben in Vernunftschlüssen, welche nicht auf Anschauungen gehen, sondern auf Begriffe und Urtheile, erhellt erstlich, daß die Vernunft auch in ihrem reinen Gebrauche keine unmittelbare Beziehung auf Gegenstände und deren Anschauung hat, sondern nur auf den

Verstand und dessen Urtheile. Vernunfteinheit ist also nicht Einheit einer möglichen Erfahrung. Zweitens, weil es der eigenthümliche Grundsatz der Vernunft im logischen Gebrauche ist, zu dem bedingten Erkenntnisse durch Subsumtionen unter allgemeine Regeln und Prosyllogismen das Unbedingte zu finden, so erhellt daraus das Principium der reinen Vernunft: wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin selbst unbedingt ist, gegeben. Dieser Grundsatz ist synthetisch. Ob er seine objective Richtigkeit habe; welche Folgerungen daraus für den empirischen Verstandes-Gebrauch fliessen; oder ob er eine blos logische Vorschrift sey, die höchste uns mögliche Vernunfteinheit in unsere Erkenntniß zu bringen, und wie dieses Bedürfniß der Vernunft mißverstanden werden; — dies zu untersuchen, ist das Geschäft der transscendentalen Dialektik. Sie theilt sich in zwey Hauptstücke, von den Begriffen und von den Schlüssen der reinen Vernunft. (S. 349—366).

1) Von den Begriffen der reinen Vernunft.

Sie werden gefunden, wenn man die Form der Vernunftschlüsse auf die synthetische Einheit der Anschauungen, nach Maaßgebung der Categorieen, anwendet. Da die Funktion der Vernunft bey ihren Schlüssen in der Allgemeinheit der Erkenntniß nach Begriffen besteht, (indem man im Schluß ein Subjekt unter eine Bedingung in ihrem ganzen Umfang genommen subsumirt) dieser Allgemeinheit aber in der Synthesis der Anschauungen die Allheit oder Totalität der Bedingungen entspricht; so ist der eigentliche transscendentale Vernunftbegriff kein anderer, als der von der Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten, d. h., der Begriff des Unbedingten, sofern er einen Grund der Synthesis des Bedingten enthält. — Soviel Arten von Vernunftschlüssen es nun gibt, welche sich auf die Verhältnisse beziehen, die der Verstand vermittelst der Categorieen sich vorstellt, und deren jeder durch Prosyllogismen zum Unbedingten fortschreitet; so vielerley reine Vernunft-

begriffe wird es auch geben, nemlich ein Unbedingtes 1) der categorischen Synthesis in einem Subjekt, 2) der hypothetischen Synthesis der Glieder einer Reihe, 3) der disjunktiven Synthesis der Theile in einem System. Oder auch, da alle Beziehung, die unsere Vorstellungen haben können, ist 1) die Beziehung auf's Subjekt, 2) auf Objekte, und zwar entweder als Erscheinungen, oder als Gegenstände des Denkens überhaupt; so werden sich alle Vernunftbegriffe, als so viele Arten des Unbedingten, unter drey Classen bringen lassen, davon die erste die unbedingte (absolute) Einheit des denkenden Subjekts; die zweite — die absolute Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung; die dritte — die absolute Einheit der Bedingungen aller Gegenstände des Denkens überhaupt — enthält. Das denkende Subjekt ist der Gegenstand der Psychologie; der Inbegriff aller Erscheinungen, die Welt, der Gegenstand der Cosmologie; und das Ding, welches die oberste Bedingung der Möglichkeit von allem, was gedacht werden

kann, enthält, (das Wesen aller Wesen) der Gegenstand der Theologie. —

Diese reinen Vernunftbegriffe gehen also eigentlich auf die absolute Totalität im Gebrauche der Verstandesbegriffe, und suchen die synthetische Einheit, welche in der Categorie gedacht wird, bis zum schlechthin Unbedingten, d. i., der Vernunfteinheit hinaus zu führen. Da aber keine Erfahrung unbedingt ist, so ist der objektive Gebrauch der reinen Vernunftbegriffe jederzeit transscendent, d. h., sie überschreiten die Schranken der Erfahrung. Daher heissen sie transscendentale Ideen, sofern man unter Idee einen nothwendigen Vernunftbegriff versteht, dem kein congruirender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann.

Wenn schon durch diese Ideen kein Objekt bestimmt werden kann, so sind sie doch nicht für überflüssig anzusehen. Denn sie können dem Verstande zum Canon seines ausgebreiteten und einhelligen Gebrauches dienen, dadurch er zwar keinen Gegenstand mehr er-

kennt, als er nach seinen Begriffen erkennen würde, aber doch in dieser Erkenntniß besser und weiter geleitet wird. Auch machen sie vielleicht einen Uebergang von den Naturbegriffen zu den praktischen möglich.

Eine objektive Deduktion, wie von den Categorieen, ist von diesen Ideen nicht möglich, weil sie keine Beziehung auf irgend ein Objekt haben, was ihnen congruent gegeben werden könnte. Aber sie konnten subjektiv aus der Natur der Vernunft abgeleitet werden. (S. 366—396).

2) Von den Schlüssen der reinen Vernunft.

Man kann sagen, der Gegenstand einer blosen transscendentalen Idee sey etwas, wovon man keinen Begriff hat. Nun beruhet aber die transscendentale (subjektive) Realität der reinen Vernunftbegriffe darauf, daß wir durch einen nothwendigen Vernunftschluß darauf gebracht werden. Also wird es Vernunftschlüsse geben, vermittelst deren wir von etwas, das wir kennen, auf etwas anderes

schließen, wovon wir doch keinen Begriff haben, und dem wir gleichwohl durch einen unvermeidlichen Schein, objektive Realität geben. Dergleichen Schlüsse sind Sophisticationen der reinen Vernunft selbst.

Ihrer gibt es, nach der Zahl der Ideen, drey: 1) Der Schluß von dem transscendentalen Begriff des Subjekts, der nichts Mannichfaltiges enthält, auf die absolute Einheit dieses Subjekts selber. — 2) Der Schluß von dem Widerspruch der unbedingten synthetischen Einheit der Reihe der Bedingungen zu einer gegebenen Erscheinung auf einer Seite, auf die Richtigkeit der entgegenstehenden Einheit, wovon ich gleichwohl auch keinen Begriff habe. — 3) Von der Totalität der Bedingungen, Gegenstände überhaupt zu denken, auf ein Wesen aller Wesen. (S. 396—398).

Der erste dialektische Schluß wird Paralogismus genannt, weil er der Form nach falsch ist, jedoch aus einem in der Vernunft liegenden Grunde. Er besteht darin, daß man daraus, daß das Ich, der Aus-

druck des Selbstbewußtseyns, bey allem Denken nur als Subjekt, niemals als Prädicat betrachtet werden kann, schließt, daß dies Ich, das denkende Wesen, auch nur als Subjekt, existire, d. h., ein für sich bestehendes Wesen oder Substanz sey. Weiter wird dann auf die Immaterialität und Incorruptibilität, auf die Personalität und auf die Immortalität dieser denkenden Substanz geschlossen. — Alle diese Schlüsse entstehen dadurch, daß man logische Bestimmungen des Ich's als Subjekts beim Denken, für metaphysische Bestimmungen desselben als denkenden Objektes nahm, und werden 1) durch die Bemerkung entkräftet, daß ich ein Objekt nicht durch bloßes Denken ohne Anschauung zu erkennen vermag; daß ich also auch mich selbst nicht dadurch erkennen kann, daß ich mich meiner als denkend bewußt bin, sondern nur dadurch, daß ich mir der Anschauung meiner selbst, als in Ansehung der Funktion des Denkens bestimmt, bewußt wäre. — 2) Dadurch, daß der Begriff eines Dinges, das für sich selbst nur als Subjekt gedacht werden kann, noch gar

keine objektive Realität bey sich führe, und nur dann zur Erkenntniß werde und ein Objekt als Substanz bezeichnen kann, wenn ihm eine beharrliche Anschauung zum Grunde gelegt wird. Ein bloßer Mißverstand gibt also der rationalen Psychologie ihren Ursprung, daß man nemlich die Einheit des Bewußtseyns, die den Categorieen zum Grunde liegt, und als bloße Einheit im Denken kein Objekt gibt, für die Anschauung des Subjekts als Objekts nimmt und darauf die Categorie der Substanz anwendet. Man bedenkt nicht, daß das Subjekt der Categorieen nicht durch dieselbe von sich selbst als einem Objekt der Categorieen einen Begriff bekommen kann. (S. 399 — 432). —

Die zweite Art der dialektischen Vernunftschlüsse hat die unbedingte Einheit, oder absolute Totalität, der objektiven Bedingungen in der Erscheinung zu ihrem Inhalt. Es werden hier Erscheinungen als gegeben betrachtet und die Vernunft fordert die absolute Vollständigkeit der Bedingungen ihrer Möglichkeit, sofern diese eine Reihe ausma-

chen. Denn Vernunft sucht immer das Unbedingte, und dieses ist in der absoluten Totalität der Reihe der Bedingungen enthalten. — Diese Reihen von Bedingungen nun, deren absolute Totalität die Vernunft fordert, sind folgende: 1) Der Quantität nach, die der Zeit und des Raumes, als Bedingungen eines gegebenen Augenblicks und eines gegebenen Raumes. — (Die Theile des Raumes sind zwar an sich beygeordnet, nicht untergeordnet; aber die Synthesis derselben, als der Bedingungen eines gegebenen begrenzten Raumes geschieht doch successiv und enthält eine Reihe). — 2) Der Qualität nach — der Theile eines im Raume gegebenen Realen, als der innern Bedingungen desselben. — 3) Der Relation nach — der Ursachen zu einer gegebenen Wirkung. — 4) Der Modalität nach — des Zufälligen im Daseyn. — Dieses Unbedingte dieser Reihen, wodurch ihre absolute Totalität bestimmt wird, besteht nun entweder in der ganzen Reihe, so daß alle einzelne Glieder derselben bedingt, sie selbst aber unbedingt

wäre, — und dann wird sie als unendlich gedacht; — oder es ist nur ein Theil der Reihe, dem die übrigen Glieder als bedingt untergeordnet sind, und dann ist die Reihe endlich. Daraus entstehen folgende Sätze und Gegensätze:

1) a) Die Welt hat der Zeit und dem Raume nach einen Anfang (Grenze).

   b) Die Welt ist der Zeit und dem Raume nach unendlich.

2) a) Alles in der Welt besteht aus dem Einfachen.

   b) Es ist nichts Einfaches, sondern alles ist zusammen gesetzt.

3) a) Es gibt in der Welt Ursachen durch Freiheit.

   b) Es ist keine Freiheit, sondern alles ist Natur —

4) a) In der Reihe der Weltursachen ist irgend ein nothwendig Wesen.

   b) Es ist in ihr nichts nothwendig, sondern in dieser Reihe ist alles zufällig. (Proleg. S. 144).

Für und wider diese beiden Arten, sich das Unbedingte oder die Vollständigkeit in der Reihe der Bedingungen zu denken, enthält die Vernunft Gründe von gleichem Gehalt. Eine Untersuchung über diese Antinomie (Widerstreit der Gesetze) der reinen Vernunft, über die Ursachen und das Resultat derselben heißt die transscendentale Antithetik. (Die ausführliche Darstellung derselben siehe S. 453 — 490). — Es ist hierbey zu bemerken, daß die Beweise für jede dogmatische Behauptung aus den widersprechenden Folgen des Gegentheils geführt werden. —

Ungeachtet jenes Widerstreits der Behauptungen müssen doch die cosmologischen Fragen, da sie aus der Vernunft selbst entspringen, aufgelößt werden können. Da nun aber die dogmatische oder objektive Auflösung deswegen unmöglich ist, weil die unbedingte Totalität der Synthesis der Erscheinungen niemals in der Erfahrung gegeben werden kann, indem man da immer nur unter den Bedingungen bleibt, und weder eine vollendete unendliche Reihe, noch einen unbedingten An-

fang derselben findet; so muß wenigstens eine kritische Auflösung derselben aus der Vernunft selbst, nach dem Fundament, worauf sie gegründet sind, statt finden. — Eben darauf führt die skeptische Vorstellung der cosmologischen Ideen. Dadurch nemlich, daß sie, auf welche Seite des Unbedingten der regressiven Synthesis der Erscheinungen sie sich auch wenden, immer für die Erfahrung oder für den Verstandesbegriff entweder zu groß oder zu klein, also in beiden Fällen leer und ohne Bedeutung sind, — wird man aufgefordert, die Frage kritisch zu untersuchen, um zu sehen, ob sie nicht selbst auf einer grundlosen Voraussetzung beruhe. — Die ganze Antinomie und alle dialektische Schlüsse der reinen Vernunft beruhen auf dem Argument: Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe aller Bedingungen desselben gegeben; nun sind uns Gegenstände der Sinne als bedingt gegeben, folglich u. s. w. In diesem Argument ist aber ein sophisma figurae dictionis. Denn der Obersatz nimmt das Bedingte und die Bedingung als Dinge an sich an, der Untersatz aber als Erscheinungen.

Nun gilt zwar von Dingen an sich, die unter der Synthesis des bloßen Verstandes und nicht unter Zeit und Succession stehen, daß durch das gegebene Bedingte zugleich die ganze Bedingung, d. h., das Unbedingte gegeben sey; aber von Erscheinungen gilt es nicht. Denn in ihnen ist die Reihe der Bedingungen nothwendig successiv und ich gelange nur zu ihnen durch die empirische Synthesis im successiven Regressus, der nur dadurch gegeben ist, daß man ihn wirklich vollführt; d. h., dadurch, daß sie selbst empirisch vorgestellt, oder Erscheinungen werden. Hier ist also nicht Totalität der Synthesis der Bedingungen gegeben, sondern nur im Regressus zu den Bedingungen aufgegeben. —

Nach der Ueberweisung eines solchen Fehlers des zum Grunde gelegten Arguments könnten beide streitende Theile, als solche, die ihre Forderung auf keinen gründlichen Titel gründen, abgewiesen werden. Aber man muß ihnen auch zeigen, daß sie um nichts streiten. Wenn nemlich zwey einander entgegen gesetzte Urtheile eine unstatthafte Bedingung voraus

setzen, so fallen sie, unerachtet ihres Widerstreits, alle beide weg, weil die Bedingung wegfällt, unter der allein jeder dieser Sätze gelten sollte. Nun setzen jene zwey ersten dialektischen Behauptungen (die mathematischen) die Welt, als ein vor allem Regressus gegebenes und als unbedingtes Ganzes bestimmtes Ding, voraus. Da sie aber gar nicht unabhängig von der regressiven Reihe meiner Vorstellungen existirt, sondern nur in derselben, daher aber immer nur bedingt und niemals ganz gegeben ist; so fallen beide Behauptungen weg. — Die beiden letztern aber, die dynamischen, streiten deswegen um nichts, weil sie durch einen bloßen Mißverstand einander entgegen gesetzt werden. Denn sobald man Gegenstände der Sinnenwelt von Dingen an sich unterscheidet, können sie beide wahr seyn. —

So findet man also die Auflösung der cosmologischen Dialektik durch den transscendentalen Idealismus, d. h., den Lehrbegriff, daß alle Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung nichts als Erscheinungen, d. h., bloße

Vorstellungen sind, die so, wie sie vorgestellt werden, als ausgedehnte Wesen oder Reihen von Veränderungen, außer unsern Gedanken keine an sich gegründete Existenz haben. Nach ihm gibt es für mich nur Gegenstände, sofern sie entweder gegenwärtig wahrgenommen werden, oder ich in der Reihe des empirischen Regressus darauf geführt werde. Außer der Erfahrung existiren die Gegenstände der Erfahrung nicht. —

Ob nun aber gleich der Grundsatz des Unbedingten kein constitutives Princip der Vernunft ist, den Begriff der Sinnenwelt über alle mögliche Erfahrung zu erweitern; auch kein Grundsatz des Verstandes, als Princip der Möglichkeit der Erfahrung, weil jede Erfahrung, als in Raum und Zeit befindlich, wiederum bedingt ist: so hat er doch seine gute Gültigkeit, als Aufgabe für den Verstand, den Regressus in der Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten anzustellen und immer fortzusetzen, und, der Idee gemäß, keine empirische Grenze für absolute Grenze gelten zu lassen. Er gilt also als Re-

gel zur größtmöglichen Fortsetzung und Erweiterung der Erfahrung; ist nicht constitutives, sondern regulatives Princip der Vernunft. —

Der Anwendung dieses Princips auf die Erfahrung liegt der Satz zum Grunde: daß im empirischen Regressus keine Erfahrung von einer Bedingung, die empirisch schlechthin unbedingt sey, angetroffen werden könne. Die Antwort auf die erste Frage wegen der Weltgröße ist also: die Welt hat keinen ersten Anfang der Zeit, und keine äußerste Grenze dem Raume nach, sondern der Regressus in der Reihe der Welterscheinungen geht in's unbestimmbar-Weite, d. h., die Sinnenwelt hat keine absolute Größe, sondern ihre Größe wird erst durch den empirischen Regressus bestimmt, der von Erscheinungen zu Erscheinungen immer weiter fortgehen soll. — Auf die zweite Frage, von der Theilung eines gegebenen Ganzen, muß man antworten: Es ist in's Unendliche theilbar, weil die Theile, als die Bedingungen, hier mit dem Bedingten gegeben und in demselben enthalten sind; aber nicht, es

bestehe aus unendlich viel Theilen, weil die Theilung selbst successiv ist und also nie vollendet seyn kann. — Die Antwort auf die dritte Frage, von einer unbedingten Ursache, ist: Daß in der Sinnenwelt jede Causalität, weil sie in der Zeit wirkt, auch in derselben entstanden seyn, mithin, nach dem allgemeinen Gesetz der Causalität, wieder eine Ursache als ihre Bedingung haben müsse; daß folglich die Reihe der Ursachen und Wirkungen nie für vollendet und keine Ursache als unbedingt angesehen werden könne. — Auf die vierte Frage, nach einer unbedingten Existenz, einem nothwendigen Daseyn, wird geantwortet: daß, weil jede Erscheinung ihrem Daseyn nach bedingt ist, es überall in der Reihe des abhängigen Daseyns kein unbedingtes Glied geben könne, dessen Existenz schlechthin nothwendig wäre; sondern, daß wir bey jedem angewiesen sind, die empirische Bedingung desselben in einer möglichen Erfahrung zu erwarten, und, so weit man kann, zu suchen. (S. 432 — 595). —

3) Das Ideal der reinen Vernunft.

Ein Ideal ist eine Idee in individuo, d. h., ein einzelnes durch die Idee allein bestimmbares, oder gar bestimmtes Ding. — Ein jedes Ding steht, seiner Möglichkeit nach, unter dem Grundsatz der durchgängigen Bestimmung, nach welchem ihm von allen möglichen Prädicaten der Dinge, sofern sie mit ihren Gegentheilen verglichen werden, eins zukommen muß; — oder, um ein Ding vollständig zu erkennen, muß man alles Mögliche erkennen, und es dadurch, es sey bejahend oder verneinend, bestimmen. Die durchgängige Bestimmung gründet sich also auf eine Idee von einem Inbegriff aller Möglichkeit. Durch die durchgängige Bestimmung dieser Idee a priori, indem von allen möglichen entgegen gesetzten Prädicaten eines, nemlich das, was zum Seyn schlechthin gehört, in ihrer Bestimmung angetroffen wird, wird sie zum Ideal. Der Begriff eines entis realissimi ist also ein transscendentales Ideal, welches der durchgängigen Bestimmung, die nothwendig bey allem, was existirt, angetroffen wird, zum Grunde liegt

und die oberste und vollständigste materiale Bedingung seiner Möglichkeit ausmacht, auf welche alles Denken der Gegenstände überhaupt ihrem Inhalt nach zurück geführt werden muß. — Es versteht sich von selbst, daß die Vernunft nicht die Existenz eines solchen Wesens, das dem Ideale gemäß ist, sondern nur die Idee desselben voraussetze, um von einer unbedingten Totalität der durchgängigen Bestimmung die Bedingte, d. i., die des Eingeschränkten abzuleiten. Das Ideal ist ihr also das Urbild aller Dinge, welche insgesammt als mangelhafte Copeyen den Stoff zu ihrer Möglichkeit daher nehmen. So wird denn alle Möglichkeit der Dinge (der Synthesis des Mannichfaltigen ihrem Inhalte nach) als abgeleitet, und nur allein die desjenigen, was alle Realität in sich schließt, als ursprünglich angesehen. Alle Mannichfaltigkeit der Dinge ist nur eine eben so vielfältige Art, den Begriff der höchsten Realität, der ihr gemeinschaftliches Substratum ist, einzuschränken. Daher wird der blos in der Vernunft befindliche Gegenstand ihres Ideals auch das Urwesen; sofern es keines über sich hat, —

das höchste Wesen, und sofern alles, als bedingt, unter ihm steht, das Wesen aller Wesen genannt. Alles dieses bedeutet aber blos das Verhältniß einer Idee zu Begriffen und läßt uns wegen der Existenz eines solchen Wesens in Unwissenheit. —

Wie kommt nun die Vernunft dazu, jene Idee in dem Begriffe von Gott zu realisiren und zu hypostasiren? Dadurch, daß sie erstlich das Princip der Möglichkeit der Erscheinungen, deren durchgängige Bestimmung eine Vergleichung mit dem Inbegriff aller Prädicate der Erscheinungen voraus setzt, für einen Grundsatz ansieht, der von allen Dingen überhaupt gelten müsse, und so die Idee von einem allerrealsten Wesen realisirt; — zweitens, daß sie die distributive Einheit der Erfahrung für eine collektive, d. i., für ein einzelnes Ding nimmt, und dann dasselbe an die Spitze der Möglichkeit aller Dinge setzt, dadurch also jene Idee hypostasirt. —

Doch würde die Vernunft durch dieses Selbstgeschöpf ihres Denkens nicht lange ge-

täuscht werden, wenn sie nicht zuerst im Regressus vom Bedingten, dem Daseyn nach, auf ein Wesen von unbedingter Existenz, ein nothwendiges Wesen, geführt würde. Hernach sucht sie nach dem Begriffe, welcher sich am besten zu dem unbedingt nothwendigen Daseyn schickt, und findet, daß dies der Begriff von dem sey, was selbst die zureichende Bedingung zu allem andern ist, d. h., von dem allerrealsten Wesen. Dies ist der natürliche Gang der Vernunft, welche jedoch dadurch nichts beweißt, theils weil der Schluß auf ein nothwendiges Wesen keine objektive Gültigkeit hat, theils weil auch der Begriff eines der Realität nach eingeschränkten Wesens der absoluten Nothwendigkeit im Daseyn nicht widerspricht. — Es folgt nun die ausführlichere Critik der speculativen Beweise für Gottes Daseyn,

1) des ontologischen, wodurch aus dem Begriff des allerrealsten Wesens auf sein nothwendiges Daseyn geschlossen wird;

2) des cosmologischen, wodurch erst-

lich von einem unbestimmten empirischen Daseyn auf ein nothwendiges Wesen, und zweitens von der unbedingten Nothwendigkeit desselben auf dessen unbegrenzte Realität geschlossen wird;

3) des physicotheologischen Beweises, indem man von einer bestimmten Erfahrung, nemlich der unaussprechlichen Mannichfaltigkeit, Ordnung, Zweckmässigkeit und Schönheit in der Welt auf den Urheber derselben schließt, und dann von dem Begriff desselben auf die Idee des höchsten Wesens überspringt. —

Alle diese Versuche eines blos speculativen Gebrauchs der Vernunft in Ansehung der Theologie müssen gänzlich fruchtlos seyn. Denn alle synthetische Grundsätze des Verstandes, also auch der von der Causalität, sind nur von immanentem Gebrauch, gelten nur innerhalb dem Felde der Erfahrungen; zu der Erkenntniß eines höchsten Wesens aber wird ein transscendenter Gebrauch derselben erfordert, wozu unser Verstand gar nicht aus-

gerüstet ist. Wollte man aber bey dem physicotheologischen Beweise den Sprung über die Grenze der Erfahrung hinaus erlauben, so würde man doch dadurch keinen Begriff von einem höchsten Wesen erlangen, weil uns Erfahrung niemals die größte aller möglichen Wirkungen darreicht. (595—670). —

Von dem regulativen Gebrauch der Ideen der reinen Vernunft.

Alles was in der Natur unserer Kräfte gegründet ist, muß zweckmäßig und mit dem richtigen Gebrauch derselben einstimmig seyn. Also auch die transscendentalen Ideen; auch sie werden ihren guten Gebrauch haben. — Dasjenige nemlich, was die Vernunft in unsern Verstandeserkenntnissen zu Stande zu bringen sucht, ist das Systematische der Erkenntniß. Die Principien derselben, wodurch sie diesen Zweck zu erreichen sucht, die transscendentalen Ideen, können nun zwar nicht constitutiv seyn, weil sie keinen Gegenstand in concreto haben, indem jene vollständige Vernunfteinheit in der Erfahrung nicht gegeben wird, noch gegeben werden kann; aber

dennoch haben sie eine gewisse, aber unbestimmte, objektive Gültigkeit, indem sie, wie ein Maximum, dem Verstande zur Regel dienen, um die größtmögliche Mannichfaltigkeit und Einheit in seine Erkenntnisse zu bringen. Deswegen heißen sie besser Maximen als Grundsätze der Vernunft, weil sie nicht auf der Beschaffenheit der Objekte, sondern auf dem speculativen Interesse der Vernunft beruhen. —

Das erste Objekt einer solchen Idee bin ich selbst, blos als denkende Natur betrachtet. Die Vernunft bildet nemlich die Idee von mir, als von einer einfachen, selbstständigen Intelligenz. Hierbey aber hat sie nichts anderes vor Augen, als ein Princip der systematischen Einheit in Erklärung der Erscheinungen der Seele, nemlich: alle Bestimmungen, als in einem einzigen Subjekte, alle Kräfte soviel möglich als abgeleitet von einer einzigen Grundkraft, allen Wechsel als gehörig zu den Zuständen eines und desselben beharrlichen Wesens zu betrachten, und alle Erscheinungen im Raum als von den Handlungen des Denkens ganz unterschieden vorzustellen. Diese psycho-

logische Idee hat also ihren Vortheil, wenn man sich nur hütet, sie für etwas mehr als bloße Idee gelten zu lassen. —

Die zweite Idee, der Weltbegriff überhaupt, oder die Idee von der absoluten Totalität der Reihen der Bedingungen in der körperlichen Natur, dient zur Regel, wie wir in der Erklärung gegebener Erscheinungen verfahren sollen, nemlich, als ob die Reihe an sich unendlich wäre, oder (wo die Vernunft selbst als bestimmende Ursache betrachtet wird) als ob sie schlechthin (durch eine intelligible Ursache) angefangen würde; welches beweiset, daß die cosmologischen Ideen nichts als regulative Principien, und weit davon entfernt sind, gleichsam constitutiv eine wirkliche Totalität solcher Reihen zu setzen. —

Die dritte Idee der reinen Vernunft, der Vernunftbegriff von Gott, ist die blos relative Supposition eines Wesens, als der einigen und allgenugsamen Ursache aller cosmologischen Reihen, indem die Vernunft gebietet, alle Verknüpfung der Welt nach Principien

einer systematischen Einheit zu betrachten, mithin als ob sie insgesammt aus einem einigen allbefassenden Wesen, als oberster und allgenugsamer Ursache, entsprungen wären, ohne daß wir den mindesten Grund hätten, den Gegenstand dieser Idee schlechthin anzunehmen (an sich zu supponiren). — Diese Idee führt darauf, nach teleologischen Gesetzen die Dinge der Welt zu verknüpfen, indem es das speculative Interesse der Vernunft nothwendig macht, alle Anordnung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus der Absicht einer allerhöchsten Vernunft entsprossen wäre. Dies darf aber nur als regulatives Princip genommen werden, um die Zweckmäßigkeit in der Natur zu suchen, nicht aber als constitutives, sie darin voraus zu setzen, welches zur faulen und verkehrten Vernunft führen würde. (S. 670—732). —

Einige Betrachtungen über den Sinn und die Mißverständnisse der Critik der reinen Vernunft.

Dies ist kürzlich der Inbegriff desjenigen, was die Kantische Critik über die Natur der Erkenntniß enthält, und was eine vollkommene Revolution in der Philosophie verursachte, und — wegen der Verschiedenheit sowohl des Standpunktes, als des Resultates, von allem bisherigen —, nothwendig verursachen mußte. Ohne Kant's Lobredner seyn zu wollen, wird jeder, der mit unbefangenem Geiste die Critik der reinen Vernunft durchlas und

durchdachte, und nun aus den Händen legt, das Gefühl der Bewunderung nicht verleugnen können, welches der Tiefsinn, die Standhaftigkeit, Anstrengung und Arbeit, wodurch ein solches Werk möglich wurde, fast erzwingen, und wird kein Bedenken tragen, es für ein Meisterwerk des philosophischen Talentes zu erklären. Jetzt mußte es sich entscheiden, ob Philosophie als ächte Wissenschaft möglich sey, oder ob man, mit Verzichtthun auf alles gründliche Erklären, sich mit den Orakelsprüchen des gemeinen Menschenverstandes beruhigen müsse. Denn hier war nicht der Scharfsinn verschwendet, um dies oder jenes System, diese oder jene Wissenschaft zu vertheidigen oder zu bestreiten; sondern er ging den Weg, worauf es allein möglich seyn kann, die ewigen Streitigkeiten der Philosophen zu schlichten, und das Schwanken zwischen Meinen, Wissen und Zweifeln aufzuheben, den Weg zur Quelle alles vorgeblichen menschlichen Wissens und Erkennens, um den wahren Ort ihres Ursprunges ausfündig zu machen, ihre Tiefe sowohl als ihren Inhalt, und, beiden gemäß, das Ziel zu bestimmen, welches

sie in ihrem weitesten Laufe zu erreichen fähig wäre. —

Die Neuheit des Gesichtspunktes, von welchem der Verfasser ausgegangen war, — die Tiefe seiner Untersuchung, die von der jetzt gewöhnlichen populären oder vielmehr oberflächlichen Art zu philosophiren sich sosehr unterschied, — und dann besonders die furchtbar scheinenden Resultate, welche alle bisherige Philosophie zu zertrümmern drohten; — alles dies hatte den natürlichen Erfolg, daß die Critik der reinen Vernunft noch lange nach ihrer Erscheinung häufig mißverstanden, und nicht nach Verdienst studiert und gewürdigt wurde. Von vielen selbst Philosophen von Profession wurde sie bald als ein unverständliches scholastisches Buch bey Seite gelegt, von andern als der Religion gefährlich verdammt; von den meisten aber, nach einer oberflächlichen Durchsicht, wegen einiger anscheinenden Aehnlichkeit, unter einen der bisherigen Sekten-Namen in der Philosophie geordnet, und deswegen entweder als längst widerlegt nicht gewürdigt, oder mit alten abge-

nutzten Waffen bestritten. Nur wenige selbstthätige und muthvolle Köpfe ahndeten aus einigen hervorbrechenden Strahlen das neue helle Licht, das hier aufgesteckt war. Sie rasteten nicht, bis sie den dicken Nebel der Gewohnheit und des Vorurtheils, der auch sie umzogen hatte, völlig zerstreuten und zum erquickenden Anblick der herrlichen Sonne gelangten; worauf sie dann nichts besseres thun zu können glaubten, als ihre Erleuchtung jedermann zu preisen, und jeden zur Theilnahme an derselben einzuladen. Ihr Eifer blieb nicht ohne Wirkung. Viele nahmen das schwere Buch zur Hand, um sich zu belehren, viele andere, um es zu widerlegen; der Streit, der darüber begann, ward immer heftiger und mußte zum weitern Ausbreiten der neuen Gedanken vieles beitragen. Bald kam es dahin, daß Philosophie studierende Jünglinge nichts Anderes mehr zu thun zu haben glaubten, als Kant's Schriften zu lesen, oder auch leider nur Vorlesungen nach seinen Grundsätzen zu hören und dabey die kleinere und leichtere Schrift irgend eines Commentators oder Epitomators zur Hand zu nehmen, um, in ihrem

Dünkel, gemachte Philosophen zu seyn. Daher geschah es ferner, daß sich nun von einigen Akademieen ganze Schaaren von sogenannten Kantianern verbreiteten, welche für seine Schüler zu erkennen, Kant selbst wohl Bedenken getragen haben möchte. An ihrer Spitze standen freilich Männer von großem philosophischem Talente, welche Kant's tiefe Gedanken, obgleich jeder auf seine Weise und nicht ohne Streit untereinander, doch gewiß zum Besten der Philosophie, erläuterten und weiter bearbeiteten. Ohne mich jetzt schon auf die Darstellung der Eigenthümlichkeiten in den Lehren dieser Philosophen einzulassen, bemerke ich hier nur, wie sonderbar es dem unbefangenen Beobachter der Revolution in der Philosophie vorkommen muß, wenn er hört und sieht, daß bis auf den heutigen Tag sogar die entschiedensten Anhänger des großen Urhebers derselben über den eigentlichen Sinn seiner Lehre streiten, und sich wechselseitig Mißverständnisse derselben vorwerfen. Denn was kann seltsamer seyn, als daß ein Mann eine so große Veränderung nicht blos in der Methode, sondern auch im Geiste des Philoso-

phirens bewirken konnte, ohne dabey verstanden worden zu seyn? Jedoch die Aufklärung dieser Sonderbarkeit sowohl, als auch die Erörterung mancher über Kant's Sinn und Geist erhobenen Streitigkeiten wäre nicht dieses Ortes, nur auf die Frage muß wohl hier einige Rücksicht genommen werden, ob seine Philosophie mit grössserm Recht Idealismus, oder Rationalismus, oder Empirismus genannt werden könne? weil ihre Erörterung dazu beitragen kann, den richtigen Gesichtspunkt zu bestimmen, woraus seine Theorie von der Erkenntniß zu betrachten ist.

Alle diese Benennungen haben manches Scheinbare für sich. Die erste wird dadurch unterstützt, daß er Raum und Zeit für bloße Formen der Anschauung, und alles, was darin ist, für bloße Erscheinung, d. h., nach seiner eignen öftern Erklärung, für bloße Vorstellung erklärt; daß er alle die Merkmale, wodurch ein Ding eigentlich Bestand erhält, selbst die Begriffe von Realität, Substanz, Existenz, und die sogenannten Naturgesetze,

wodurch Erfahrung möglich ist, für subjektive in der Natur des Verstandes gegründete Handlungsweisen oder Verknüpfungsgesetze eines Mannichfaltigen ausgibt; daß ihm das Objekt selbst nichts anderes ist, als ein Mannichfaltiges von Vorstellungen, dem durch einen Verstandesbegriff Einheit gegeben worden; daß er das Ding an sich für einen bloßen Grenzbegriff, für etwas = x erklärt; daß er die Sinnenwelt von unserer successiven Synthesis, d. h., von unserm Denken in der Zeit und im Raum abhängig seyn läßt und ihr vor sich gar keine Existenz zugestehen will —, u. s. w. Alles dieses mußte natürlich auf die Behauptung führen: er leugnet das Daseyn der Gegenstände außer den Vorstellungen, er ist Idealist. — Kant selbst aber lehnt diesen Namen an mehrern Stellen ausdrücklich ab, z. B. S. 62 — 64 der Prolegomenen, wo er behauptet, daß er die Existenz des Dinges selbst, welches erscheint, keinesweges leugne, sondern nur, daß wir es, wie es an sich selbst sey, durch Sinne zu erkennen vermögen; daß es außer uns Körper gebe, als Erscheinungen uns unbekannter, aber nichts desto

weniger wirklicher Gegenstände. Eben so protestirt er S. 70 gegen den Idealismus sowohl des Descartes als des Berkeley, weil es ihm nie in den Sinn gekommen, die Existenz der Sachen zu bezweifeln; gibt übrigens zu, daß man seine Theorie den transscendentalen oder vielmehr kritischen Idealismus nennen möge, in sofern sie behaupte, daß wir in keinem Stücke die Beschaffenheit der Dinge an sich selbst erkennen, denen er übrigens ihre Wirklichkeit lasse. — Ausser diesen Protestationen gegen die Anschuldigungen des Idealismus findet sich noch S. 274 der Cr. d. r. V., und S. 139 der Prol. ein besonderes Argument zur Widerlegung desselben. Dieses Argument soll aber nur das Daseyn von Gegenständen im Raume als Erscheinungen darthun, d. h., als Vorstellungen, die dadurch, daß sie nach Erfahrungsgesetzen verknüpft werden, ihre objektive Gültigkeit bekommen. Daß aber die Körper ausser meinen Gedanken als Körper existiren, soll und kann durch dasselbe nicht bewiesen werden, sondern wird vielmehr ausdrücklich verneinet. Diejenigen daher, welche an der Vorstellung von Körpern als Din-

gen an sich hängen, werden durch diese Argumentation wenigstens sich nicht abhalten lassen, Kant einen Idealisten zu nennen. —

Wenn er aber auch durch die Behauptung zwar unerkännter und nur gedachter, aber doch wirklicher Dinge an sich die Benennung des Idealismus abwehrt; so wird er doch, könnte man meinen, sich nicht weigern, seine Theorie von der Erkenntniß Rationalismus nennen zu lassen. Denn wird nicht nach derselben alle Erkenntniß, sofern sie das ist, blos aus dem Verstande abgeleitet? Soll nicht er allein alle die Grundbegriffe und Grundsätze enthalten, wodurch alle Erkenntniß-Urtheile erst möglich werden? Soll nicht er allein es überhaupt möglich machen, daß wir von einem Objekt der Erkenntniß reden können, da alle Objektivität auf ihm beruhen soll? Ist nicht eben das der Charakter der Kantischen Theorie, daß sich unsere Vorstellungen und Erkenntnisse nicht nach den Dingen, sondern diese nach jenen richten, so daß also nach ihr der Ursprung jeder Erkenntniß in's Gemüth zu setzen ist? — Aber ungeachtet

dieses großen Scheins, den jene Behauptung für sich hat, widerspricht doch keine mehr sowohl den Prämissen, als auch den Resultaten der Critik. Sie unterscheidet sorgfältiger, als noch geschehen war, zwischen denken und erkennen; behauptet, daß der Verstand für sich allein zwar zu denken, aber nicht zu erkennen vermöge, weil er dazu durchaus einen ihm anderswoher gegebenen Stoff nöthig habe; sie gründet eben auf diese Hauptunterscheidung die Censur sowohl des Leibnitzischen Intellektual-Systems, als des transscendenten Dogmatismus überhaupt; und beweißt, daß der Verstand, weit entfernt, der sinnlichen Vorstellungen entbehren zu können, vielmehr mit allen seinen Begriffen und Grundsätzen an dieselbe gebunden sey, wenn er irgend einen Gebrauch zur Erkenntniß davon machen will. Durch diese Betrachtung wird man gewiß bald von dem Versuche abgebracht werden, der Kantischen Theorie den Namen des Rationalismus anzupassen, und vielleicht sogar zu der entgegengesetzten Meinung übergehn, nemlich daß sie sich wohl am besten mit dem Namen des Empirismus müsse bezeichnen lassen.

Sobald man nur will, wird man auch für diese Meinung Gründe finden. Denn häufig genug wird es wiederholt, daß jede mögliche Erkenntniß sich auf Erfahrung beziehe; daß jeder Begriff leer und ohne Bedeutung sey, dem nicht sein Gegenstand in der Erfahrung gegeben werde; daß selbst die reinen Verstandesbegriffe und Grundsätze nur in Beziehung auf die Wahrnehmung Gültigkeit bekommen, da sie für sich bloße Verknüpfungsarten seyen; daß wir durch bloßes Denken nie etwas erkennen; daß alles, was ausser der Erfahrung liegt, unzugänglich für unsere Erkenntniß sey, u. s. w. Durch solche Sätze, welche sogar das vorzüglichste Resultat der ganzen Critik enthalten, kann man leicht zu der Meinung verleitet werden, Kant wolle, wie Locke es that, alle Erkenntniß aus der Erfahrung ableiten und verdiene daher den Namen des Empiristen, wenn man nemlich nicht überlegt, daß es zweyerley ist, zu behaupten: alle Erkenntnisse sind nur in Beziehung auf Erfahrung möglich — und zu behaupten: die Erfahrung ist die Quelle aller Erkenntnisse, welche letztere Be-

hauptung der ganzen Anlage des Kantischen Werkes zuwider ist.

Indem man so mit andern und mit sich selbst streitet, ob man die Kantische Theorie Idealismus, oder Rationalismus oder Empirismus nennen solle, und ihr keinen dieser Namen recht anzupassen weiß, kommt man wohl auf den Gedanken, sie sey dies alles nicht, sondern sey Dualismus, und meint so den rechten Ausdruck getroffen zu haben. Mit Recht, so lange man das damit sagen will, daß von Kant in Rücksicht auf die Gegenstände der Erkenntniß, zweyerley Erscheinungen, im Raum sowohl als in der Zeit, — und in Rücksicht auf den Ursprung der Erkenntniß, ein doppelter Ursprung jeder derselben, theils (der Materie nach) aus der Sinnlichkeit, theils (der Form nach) aus dem Verstande — behauptet werden. Will man aber nach dem alten Sinn unter Dualismus die Behauptung von zweyerley Dingen, wie sie an sich sind, materialen und einfachen neben einander, verstehen, nnd die Erkenntnisse in diejenigen eintheilen, die ganz (der Form und

Materie nach) aus dem Verstande entspringen, und in diejenigen, die ganz von den Objekten, als für sich bestehenden Dingen, abstrahirt seyen: so widerspricht die Critik auf allen Seiten der Aufbürdung solcher Behauptungen und eines solchen Namens.

Es erhellet aus dieser kurzen Betrachtung, daß alles Bemühen, der Kantischen Theorie von der Erkenntniß einen der alten Namen anzupassen, womit man die verschiedenen Wege benannt hatte, die vor ihr die philosophirende Vernunft zur Beantwortung ihrer Probleme einschlug, vergeblich seyn mußte. Zugleich aber wird man sich nicht wundern, daß es dennoch nicht unterblieb, wenn man nur die Neigung des menschlichen Geistes bedenkt, alles Neue unter einen alten Begriff zu bringen und nach einem bekannten Maasstabe zu messen. Dies hatte aber unter andern die nachtheilige Folge, daß man sich die Unbefangenheit des Geistes raubte, womit diese Theorie angesehen seyn wollte, um ihre wahre Beschaffenheit richtig aufzufassen, und daß man dann die Mißverständnisse, die man sich

selbst bereitet hatte, der Verworrenheit und den Widersprüchen der Lehre Schuld gab. Der Weg, welchen Kant betrat, um das grosse Problem der Philosophie, das er so scharf bestimmt hinstellte, zu lösen, war von allen bisherigen sosehr verschieden, daß er ihnen beinahe entgegen lief; wie konnte man ihn also mit einem alten Namen bezeichnen? Er wird von Kant selbst in der Vorrede S. XVI —XVIII genau bestimmt, wo er sagt: „Bis„her nahm man an, alle unsere Erkenntniß „müsse sich nach den Gegenständen richten; „aber alle Versuche, über sie a priori etwas „durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere „Erkenntniß erweitert würde, gingen unter „dieser Voraussetzung zu nichte. Man versu„che es daher einmal, ob wir nicht in den „Aufgaben der Metaphysik damit besser fort„kommen, daß wir annehmen, die Gegenstän„de müssen sich nach unserem Erkenntniß rich„ten, welches so schon besser mit der verlang„ten Möglichkeit einer Erkenntniß derselben a „priori zusammen stimmt, die über Gegen„stände, ehe sie uns gegeben werden, etwas „festsetzen soll. Es ist hiermit eben so, als

„mit den ersten Gedanken des Copernicus be=
„wandt, der, nachdem es mit der Erklärung
„der Himmelsbewegungen nicht gut fort woll=
„te, wenn er annahm, das ganze Sternheer
„drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob
„es nicht besser gelingen möchte, wenn er
„den Zuschauer sich drehen und dagegen die
„Sterne in Ruhe ließ. In der Methaphy=
„sik kann man nun, was die Anschauung der
„Gegenstände betrift, es auf ähnliche Weise
„versuchen. Wenn die Anschauung sich nach
„der Beschaffenheit der Gegenstände richten
„müßte, so sehe ich nicht ein, wie man a
„priori von ihr etwas wissen könne; richtet
„sich aber der Gegenstand (als Objekt der
„Sinne) nach der Beschaffenheit unseres An=
„schauungsvermögens, so kann ich mir diese
„Möglichkeit ganz wohl vorstellen. Weil ich
„aber bey diesen Anschauungen, wenn sie
„Erkenntnisse werden sollen, nicht stehen blei=
„ben kann, sondern sie als Vorstellungen auf
„irgend etwas als Gegenstand beziehen und
„diesen durch jene bestimmen muß, so kann
„ich entweder annehmen, die Begriffe,
„wodurch ich diese Bestimmung zu Stande

„bringe, richten sich auch nach dem Gegen=
„stande, und denn bin ich wiederum in der=
„selben Verlegenheit, wegen der Art, wie ich
„a priori hievon etwas wissen könne; oder
„ich nehme an, die Gegenstände, oder, wel=
„ches einerley ist, die Erfahrung, in welcher
„sie allein (als gegebene Gegenstände) erkannt
„werden, richte sich nach diesen Begriffen, so
„sehe ich sofort eine lichtere Auskunft, weil
„Erfahrung selbst eine Erkenntnißart ist, die
„Verstand erfordert, dessen Regel ich in mir,
„noch ehe mir Gegenstände gegeben werden,
„mithin a priori voraus setzen muß, welche
„in Begriffen a priori ausgedrückt wird, nach
„denen sich also alle Gegenstände der Erfah=
„rung nothwendig richten und mit ihnen über=
„einstimmen müssen. Was Gegenstände be=
„trift, sofern sie blos durch Vernunft, und
„zwar nothwendig gedacht, die aber (so we=
„nigstens, wie die Vernunft sie denkt) gar
„nicht in der Erfahrung gegeben werden kön=
„nen, so werden die Versuche, sie zu denken,
„(denn denken müssen sie sich doch lassen) her=
„nach einen herrlichen Probierstein desjenigen
„abgeben, was wir als die veränderte Me=

„thode der Denkungsart annehmen, daß wir
„nemlich von den Dingen nur das a priori
„erkennen, was wir selbst in sie legen." —
Eine Stelle, die manchem Leser der Critik ein
Licht hätte anzünden können, wenn er sie nur
gehörig hätte beherzigen wollen. —

Ist der Skeptiker durch die Critik der reinen Vernunft befriedigt?

Ob nun dieser Weg, den Kant ging, auch wirklich zu dem Ziele führe, das er erreichen wollte? Ob es der einzig mögliche sey, der dazu führen könne? Ob man ihn nicht vielleicht weiter zurück zu einem tiefer liegenden Anfangspunkt, oder weiter vorwärts zu einem höhern Ziele verfolgen könne? Besonders, ob durch das Kantische Werk die Natur der menschlichen Erkenntniß vollkommen ergründet und enthüllet sey? — Dies sind Fragen, welche categorisch beantworten zu wollen theils eine unbescheidene Anmasung verrathen,

theils in dieser eigentlich historischen Abhandlung nicht an seiner Stelle seyn würde. Neuere Ereignisse auf dem Gebiete der Philosophie haben uns belehrt, daß sich die Vernunft wenigstens einiger Philosophen durch jene Untersuchungen nicht befriedigt fand; ob mit Recht oder Unrecht, ist bis jetzt noch ein Gegenstand des Streites. Ehe wir uns damit beschäftigen können, das Eigenthümliche, was sich in ihren Behauptungen von der Natur der Erkenntniß finden mag, darzustellen, verdient wohl die Frage eine besondere Aufmerksamkeit, ob der Skepticismus, vor dem bis dahin kein dogmatisches System zu bestehen vermochte, vielleicht durch dieses neue, das kritische, seine Forderungen erfüllt sahe? — Es läßt sich erwarten, daß er, wo nicht sich für überzeugt erklären, doch wenigstens verstummen und betäubt da stehen mußte, weil er sich, wie durch einen Zauber, im Gebrauche aller derjenigen Waffen gelähmt fühlte, deren er sich bisher so siegreich gegen alle Bollwerke des Dogmatismus bedient hatte. Aber mit seiner eigenthümlichen Natur stimmte es nicht überein, sich in der ersten Bestürzung

für völlig und auf rechtmäßige Art besiegt zu erkennen, und zur Fahne des großen Gegners zu schwören. Er erholte sich vielmehr, er sann auf neue Waffen, er betrachtete den wohl bepanzerten Koloß von allen Seiten, ob sich nicht etwa eine Blöße entdecken ließe. Er fand endlich, was er suchte, oder glaubte wenigstens es gefunden zu haben; und begann kühn den schweren Kampf. Hier war aber nicht mit einem stolzen, aber luftigen Dogmatismus zu kämpfen, der sich überschwenglicher Einsichten rühmte; sondern mit einer Theorie, die sich von der seinigen hauptsächlich dadurch unterschied, daß sie leugnete, was er nur bezweifelte, daß sie bestimmte Grenzen unserer Erkenntniß festsetzte, indem er nur unbestimmt von den Schranken derselben redete. Er bezweifelte alle vorgebliche objektive Erkenntniß, (d. h., nach seiner Erklärung, die Erkenntniß der Dinge an sich); hier wird sie für unmöglich erklärt. Er bezweifelte alle Wahrheit, als Uebereinstimmung der Vorstellungen mit den Dingen, wie sie an sich sind, hier wird behauptet, daß Wahrheit in diesem Sinne gar nicht möglich sey. Er

bezweifelte die Möglichkeit, über die Erfahrung hinaus Kenntnisse zu haben; hier soll bewiesen seyn, daß alle vermeinte übersinnliche Erkenntniß Selbsttäuschung ist. Auf der andern Seite wird aber auch hier eine neue Art von Objektivität der Erkenntnisse, von Gewißheit der Erfahrungen und von Wahrheit der Urtheile behauptet, die allem Zweifel trotzen soll. Beide Behauptungen, sowohl jener unvermeidlichen und nothwendigen Unwissenheit als dieses fest gegründeten Wissens, sollen als die ewig feststehenden Resultate aus einer unwiderleglichen Critik des Erkenntnißvermögens hervorgehen, deren Hauptsätze oben dargestellt worden. Gegen das Fundament, oder gegen die Consequenz dieser Critik hatte also der Skeptiker seine Angriffe zu richten, wenn er sich nicht lieber ergeben und dem Critiker eingestehen wollte, daß sein bisheriges Verfahren (das skeptische nemlich) eine bloße, die Vernunft selbst nicht befriedigende, Vorübung auf jenes, (das kritische) gewesen sey. —

Ohne hier solcher Angriffe zu erwähnen, die für weiter nichts als Neckereien und eitle

Kraftübungen gelten können, sollen nur diejenigen kürzlich dargestellt werden, welche in der That wichtig und dem kritischen System gefährlich scheinen. — Der Skeptiker sagt erstlich: Die Critik setzt die Wirklichkeit der Erfahrung, als eines nothwendig verknüpften Mannichfaltigen von Wahrnehmungen, bey ihren Untersuchungen voraus, und fragt: woher dieses Nothwendige in der Verknüpfung, wodurch die Erfahrung erst möglich wird? Dies, antwortet sie, kann nicht anders gedacht werden, als aus dem Gemüthe selbst entsprungen, nemlich als die Handlungsweise oder Form desselben, das Mannichfaltige zu ordnen und zur Einheit zu verknüpfen, indem ich unter dieser Bedingung allein Erfahrung als möglich denken kann; folglich hat auch wirklich jene nothwendige Verknüpfung ihren Grund in der Handlungsweise oder Form des Gemüths und Erfahrung ist nur dadurch möglich." Dieser Schluß aber, entgegnet der Skeptiker, von der Nothwendigkeit des Denkens auf die Nothwendigkeit des Seyns hält die Prüfung nicht aus, und wird durch die Critik selbst sehr ernstlich

bestritten, deren ganze Dialektik von der Verwerfung dieses Schlusses ausgeht. — Aber wenn man auch, fährt der Skeptiker fort, auf diese Inconsequenz nicht weiter sehen wollte, so läßt sich doch eine andere Blöße, welche die Critik gibt, durchaus nicht übersehen. Sie setzt nemlich bey ihren Untersuchungen, außer jener Verknüpfung zur Einheit zur Möglichkeit der Erfahrung, die sie aus dem Gemüthe herleitet, noch ein Mannichfaltiges, einen Stoff, voraus, der verknüpft wird, und der sich keinesweges aus dem Gemüthe, als dem blos verknüpfenden, herleiten lasse. Er, behauptet sie, müsse gegeben werden, dem Verstande nemlich von der Sinnlichkeit, der Sinnlichkeit aber, als einem bloßen Vermögen der Receptivität, von den Dingen an sich, welche dieselbe ihrer Natur gemäß afficiren. Diese Behauptung, sagt der Skeptiker, wird ohne Beweiß voraus gesetzt, da sie doch eines Beweises bedürftig ist, und was noch schlimmer ist, sie widerspricht den eignen Resultaten der Critik. Denn erstlich kann das Daseyn der Dinge außer uns und die Abhängigkeit unserer Vorstellungen

von ihnen der Materie nach keineswegs als Thatsache angenommen werden, sondern diese Annahme gründet sich auf einen Schluß des gemeinen Menschenverstandes von der Wirkung auf die Ursache, der einer Critik unterworfen werden muß und kann. Zweitens müßten den Dingen, wenn sie durch ihre Einwirkung auf das Gemüth erst den Stoff zu Vorstellungen geben sollen, schon an sich die Prädicate der Existenz und der Causalität zukommen. Da nun aber diese nach der Critik blos Formen des Denkens der Wahrnehmungen sind, bloße Verknüpfungsarten des gegebenen Stoffes: so kann sie dieselben dem Dinge an sich nicht beilegen, ohne sich selbst zu widersprechen. Wozu drittens noch kommt, daß jene von der Critik als bekannt voraus gesetzte Phrasen: der Stoff wird gegeben; das Gemüth wird afficirt, durchaus unverständlich und keiner Erklärung fähig sind.

Diese Argumente, besonders das letztere, scheinen die wichtigsten unter allen zu seyn, die von dem Skepticismus gegen die Critik vorgebracht worden sind. Ihre Vertheidiger

können es weder dadurch entkräften, daß sie sagen: das Ding an sich ist nach der Critik als ein bloßer, aber nothwendiger, Gedanke, als ein bloßer Grenzbegriff zu betrachten; — denn es wird von ihrem großen Verfasser zu oft und zu ernstlich behauptet, daß seine Theorie Dinge, die den Erscheinungen zum Grunde liegen, als wirklich annehme, und sich dadurch vom Idealismus unterscheide —; noch dadurch, daß sie ein Causalverhältniß des Dinges an sich zu unsrem Gemüthe zugeben, weil sie dadurch die eigenthümliche Lehre der Critik, die Ableitung aller a priorischen Sätze aus dem Gemüthe aufheben und in den alten Dogmatismus zurück fallen würden. Wollten sie aber sagen: man kann doch menschliche Erkenntniß nicht anders als möglich denken, als daß der Stoff zu derselben gegeben werde, welchen dann das Gemüth seiner Natur gemäß bearbeitet; dies liegt ja schon in ihrem Begriffe: — so würde der Skeptiker erstlich bitten, ihm zu erklären, wie es zugehe, daß etwas dem Gemüthe gegeben werde; zweitens wieder nach der Befugniß fragen, von dem Denken auf das Seyn

zu schliesen; und endlich behaupten, daß es sich allerdings denken lasse, daß das Gemüth, oder das, was ihm zum Grunde liegt, allein den vollständigen Grund unserer Erkenntniß enthalte.

Der Skeptiker, dessen Waffen gewöhnlich während des Streites sich vermehren, könnte vielleicht weiter fragen: Kann es mit dem Begriffe der Wissenschaft und mit systematischer Einheit, wie sie die Vernunft verlangt, bestehen, daß das Gemüth in zwey so verschiedene Theile, als Sinnlichkeit und Verstand sind, gespalten, und der letztere wieder in Verstand und Vernunft zerlegt wird, ohne daß eine gemeinschaftliche Quelle derselben und ihrer Verrichtungen nachgewiesen wäre? Er könnte ferner fragen: wird nicht alle wahre objektive Erkenntniß durch diese Theorie im Grunde aufgehoben, da nach ihr die Objektivität der Erkenntniß nur in der Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit besteht, womit das Gemüth ein Mannichfaltiges von Wahrnehmungen verknüpft? Er könnte fortfahren zu fragen: wird nicht zur Begründung alles

Wissens die Aufstellung eines unbedingten Princips, woraus sich zugleich beides, Form und Materie der Erkenntniß, ableiten lasse, erfordert, und findet man hier ein solches aufgestellt? Er könnte endlich sagen: wird nicht die reine Vernunfterkenntniß nur deswegen für schimärisch erklärt, weil Kant nun einmal von der Verstandeserkenntniß als der wahren, realen, ausging? würde nicht das Gegentheil erfolgt seyn, wenn er von jener, der Vernunfterkenntniß, ausgegangen wäre? — Durch diese und andere Fragen könnte er fortfahren, den Critiker zu beunruhigen, der sich vielleicht in Verlegenheit befinden würde, dem unbescheidenen Frager alles zu beantworten. Aber, dem sey wie ihm wolle, die Einwürfe des Skeptikers mögen aus der Vernunft, oder nur aus der Gewohnheit, alles zu bestreiten, entspringen, er wird doch, wenn er anders ehrlich zu Werke geht, die großen ausgezeichneten Verdienste, welche sich der Verfasser der Critik um die Philosophie erworben hat, mit Dank erkennen. Er wird in die Lobpreisungen der unbedingten Verehrer des Königsberger Weisen einstimmen, daß seine

Theorie ein Meisterwerk des philosophischen Geistes sey, und wahrscheinlich noch von der späten gerechten Nachwelt dafür erkannt werden wird. Er wird es bedauern, daß der leichte Sinn des jetzigen Zeitalters schon anfängt, dies ehrwürdige Original-Produkt des wahrhaft philosophischen Talentes zu vernachlässigen. Er wird endlich unter den Ersten seyn, bey der Vergleichung dieser Theorie der Erkenntniß mit allen ältern die großen Vorzüge derselben anzuerkennen und in's Licht zu setzen. —

Vergleichung der Kantischen Theorie mit denen des Plato und des Aristoteles.

Vergleicht man sie besonders, dem Zwecke dieser Abhandlung gemäß, mit den Theorieen des Plato und des Aristoteles; so muß es anfangs sonderbar scheinen, zwischen der Theorie der Critik und beiden Systemen der griechischen Weltweisen, die man doch gewohnt ist für einander entgegen gesetzt zu halten, so mannichfaltige Aehnlichkeiten zu entdecken, daß man in Verlegenheit kommt, zu entscheiden, mit welchem von beiden sie am meisten übereinstimme. Doch verschwindet dieser Schein der Sonderbarkeit sehr bald, sobald

man nemlich gewahr wird, daß sie eine von den Meinungen beider alten Philosophen ihrem Wesen, Zusammenhang und Resultaten nach ganz verschiedene Theorie enthalte, die nur deswegen mit beiden Aehnlichkeit zu haben scheint, weil sie aus beiden manche Benennungen und manche Begriffe hernahm, welche sie jedoch in einem mehr oder weniger verschiedenen Sinn und Zusammenhang brauchte. Man könnte, wenn man will, weil sie von beiden eben so weit absteht, als sie mit ihnen überein zu stimmen scheint, sagen, daß sie das Mittel sey, wodurch und worin sich beide vereinigen lassen, welches aufzufinden Leibnitz vergebens bemüht war. — Wir finden nemlich, um nun diese Vergleichung mehr im Einzelnen anzustellen,

1) daß auch Plato, so wie Kant, alle Aeußerungen des Erkenntnißvermögens im Allgemeinen in αισθησεις (Empfindungen, Anschauungen) und διανοιας (Begriffe) theilte und ihnen gemäß das ganze menschliche Erkenntnißvermögen aus den beiden Hauptvermögen, der Sinnlichkeit und dem Verstande, bestehen

ließ; daß auch er den Ursprung jener, der sinnlichen Vorstellungen, darin setzte, daß ein Gegenstand die Sinnlichkeit afficire und die Seele, dem erhaltenen Eindruck gemäß, ein Bild hervorbringe.

Aber er unterscheidet sich in dieser Lehre dadurch von Kant, daß er nicht daran dachte, die Sinnlichkeit als ein ursprüngliches mit einer eigenthümlichen Natur behaftetes Vermögen des Gemüths zu betrachten, und diese Natur, die reine Form der Sinnlichkeit, zu erforschen. Seine Vorstellung von Raum und Zeit erhellt nicht klar aus seinen Schriften, und es war ihm vielleicht selbst nicht deutlich, was er davon denken sollte. — Wir sehen, daß

2) auch Plato, wie Kant, die διανοιας (Begriffe im weitern Sinn) in φαντασιας, deren Gegenstand in der Erfahrung gegeben ist, und νοησεις oder ιδεας, deren Gegenstand übersinnlich ist, eintheilt, und daß auch er den Verstand, in sofern er die letztern, die Ideen, besitzt, νουν, φρονημα (Vernunft) nennt.

Aber diesen Ideen gab er übersinnliche objektive Realität, indem er sie in der übersinnlichen Welt oder wenigstens in der göttlichen Vernunft als die Muster der Sinnendinge existiren, und sich's nicht einfallen ließ, sie, wie Kant, theils als Produkte der Einbildungskraft aus der Vergleichung mehrerer Erscheinungen, theils als regulative Principien der Vernunft zur Leitung des Verstandesgebrauchs zu betrachten, und so ihren Gebrauch und Zweck auf Vervollkommnung der Erfahrungserkenntniß zu beschränken. — Wir wissen

3) daß auch Plato, wie Kant, einsahe, daß sich das Feste, Bleibende, Nothwendige in unserer Erkenntniß nicht von der Erfahrung ableiten lasse, und daß er deswegen auf eine andere Ableitung desselben sann. — (Eine Aehnlichkeit mit dem Urheber der Critik, die dem griechischen Weltweisen ohne Zweifel zur Ehre gereicht).

Aber eben in der Art der Ableitung dieses Nothwendigen, Allgemeinen, Festen in unserer Erkenntniß liegt der größte Unterschied der

Platonischen Theorie von der Kantischen. Denn ohne daran zu denken, daß es sich wohl aus der eigenthümlichen Natur der Sinnlichkeit und des Verstandes, der das dargebotene Mannichfaltige auf gewisse bestimmte Weisen aufnehmen und verknüpfen müsse, deduciren liese, wie Kant that, sprang er zu den Ideen und ihrer übersinnlichen Existenz über und stellte sie als das Wesen der Dinge, als den Grund und die Principien alles Wissens und aller Erkenntniß dar. Sie sind nemlich nach ihm die Muster, nach denen Gott die formlose Materie bildete, d. h., die Dinge der Sinnenwelt hervorbrachte, die also als Nachbildungen betrachtet werden können, denen jene Ideen als ihre bleibende Form, als ihr eigentliches Wesen, zum Grunde liegen. Den menschlichen Seelen sind diese Ideen mitgetheilt, und nur durch sie, nur dadurch, daß wir die Sinnendinge als ihre unvollkommene Copieen auf sie beziehen, sind wir der Erkenntniß derselben fähig. Durch sie nemlich allein, behauptet er, kommt etwas Festes, Nothwendiges in unsere Erkenntnisse und Urtheile, während daß alles, was

die bloße Sinnlichkeit liefert, fließend und veränderlich ist. — Es ist endlich

4) bekannt, daß auch Plato die οντως οντα, νοητα (die Dinge an sich, Verstandeswesen) von den φαινομενοις, αισθητοις (Erscheinungen, Sinnenwesen) unterschied, so wie Kant es that.

Aber sowohl in dem Begriff, den sie mit diesen Benennungen verbindet, als in dem Urtheil über die Erkennbarkeit dieser Dinge, weicht die Critik gar sehr von den Platonischen Vorstellungen ab. Denn nach Kant ist das Ding an sich der unbekannte Grund der Erscheinung, der nur als solcher gedacht werden kann und muß, ohne weiter im geringsten bestimmt werden zu können; die Erscheinung aber das Objekt, wie es von uns bestimmt und erkannt wird, mit allen auch den bleibenden, nothwendigen Eigenschaften und Merkmalen. Plato aber versteht unter den Dingen an sich die Ideen, sowohl in sofern sie übersinnlich für sich subsistiren und gedacht werden, als auch in wie fern sie den sinnlichen

Gegenständen zu Urbildern dienten, und das eigentliche Wesen derselben, dasjenige, was an ihnen als unveränderlich und bleibend gedacht wird, ausmachen; unter den Erscheinungen aber die Dinge, sofern sie wahrgenommen und empfunden werden, und als solche einen immer wechselnden, veränderlichen Sinnenstoff enthalten. Demnach ist dann auch nach Kant das Ding an sich durchaus unbekannt und unbestimmbar = x, die Erscheinung aber der einzig erkennbare Gegenstand; nach Plato hingegen können die Dinge an sich nicht allein erkannt werden, sondern die Vorstellung derselben ist sogar das einzige Bleibende, Wahre und Gewisse in unserer Erkenntniß, das Aufsteigen zu ihnen ist Wissenschaft, das Denken oder Anschauen derselben die höchste und allein untrügliche Erkenntniß, — die Sinnenwelt aber ist ihm ein unstetes Traumbild, ein Inbegriff von Schein und Verworrenheit, die Quelle aller Irrthümer. —

So weit stehen die Resultate der Forschungen dieser beiden Philosophen von einander ab. Plato's Speculation verachtet den Boden

der Erfahrung, als unsicher und schwankend, schwingt sich in überirdische Sphären und verliert sich im Unermeßlichen; Kant hingegen weißt allem Forschen nach Erkenntnissen das begränzte Gebiet der Sinnenwelt als das einzige an, wo sichere Rechnung auf glücklichen Erfolg zu machen sey. — Daß die Theorie des letztern fester begründet, folgerechter entwickelt, bestimmter durchgeführt und vollendeter ist, als es die des Vaters der Academie war und seyn konnte, daran wird kein Unbefangener zweifeln können. Selbst der enthusiastische Verehrer des göttlichen Plato wird gestehen müssen, daß seine zerstreuten Speculationen sich nur mit Mühe in ein System zusammen ordnen lassen; daß sie sich alle um einige zwar erhabene, aber doch schwärmerische und die Critik nicht bestehende Hypothesen drehen; daß Plato selbst durch diese Hypothesen von dem richtigen Wege zur Erkenntniß, der Erforschung des Gemüths, abgeführt wurde; und daß sie, von spätern Anhängern weiter verfolgt, die Phantasie an die Stelle der Vernunft setzten und die Philosophie in ein System von Schwärmereien verwandelten.

Dieses Verirren in übersinnliche Regionen, dieses Verwechseln der Phantasie mit der Vernunft und ihres Gebildes mit der Erkenntniß, als das was es ist, als Selbsttäuschung dargestellt, und dadurch hoffentlich auf immer einen anhaltenden Rückfall in dasselbe verhindert zu haben, — ist das am ersten in die Augen fallende große Verdienst, welches sich der Urheber der Critik im Gegensatz gegen Plato um die menschliche Vernunft erworben hat. — Außer diesem negativen hat die Kantische Theorie den großen positiven Vorzug vor Plato's Lehre, eine vielleicht unumstößlich wahre, wenigstens unübertreflich sinnreiche und tiefsinnige Ableitung des Nothwendigen und Allgemeinen (dessen Quelle Plato in seiner Ideenlehre gefunden haben wollte) aus dem Verstande und seiner Funktion, das Mannichfaltige zur Einheit zu verknüpfen, gelehrt zu haben. — Eben diese Deduktion des Nothwendigen in unsern Erkenntnissen führte zugleich, als den dritten großen Vorzug des Criticismus vor dem Platonismus, eine noch nie mit solchem Scharfsinn unternommene Erörterung der Natur des Verstandes, nemlich

eine vollständige Entwicklung seiner ursprünglichen Handlungsweisen, und, durch ihre Anwendung auf Erfahrung, eine systematische Darstellung seiner Grundsätze mit sich, die ewig Bewunderung verdienen wird, und die nie der Gegenstand der Platonischen Speculationen war, in denen man über die Natur des Verstandes sowohl, als über den Grund der allgemeinen Naturgesetze völlig im Ungewissen gelassen wird. — Aber nicht allein vom Verstand und seinen Begriffen, sondern auch von den Ideen, diesen Vertrauten des erhabenen Plato, finden wir bey Kant dadurch, daß er ihrem Fluge nicht nachzufliegen suchte, sondern vielmehr zu ihrem Ursprung zurück ging, eine völlig befriedigende Belehrung; da hingegen Plato's Ideen-Schwärmerey, man mag sie mildern wie man will, dem Verstande immer unbegreiflich und überschwenglich bleiben wird. Kant sondert sie nach ihren Quellen in die der Einbildungskraft und der Vernunft; zeigt, daß sie ihren guten Zweck und Nutzen haben, ohne uns jedoch auf ihren Flügeln über unsere irdische Sphäre erheben zu können, und gibt uns zu-

gleich eine Erörterung des Vernunftvermögens in theoretischer Hinsicht, welche als das sicherste Verwahrungsmittel gegen die Reize der Schwärmerey betrachtet werden kann, und den vierten nicht geringen Vorzug seiner Philosophie vor der Platonischen ausmacht. — Endlich hat sich auch Kant ein besonderes Verdienst theils um die von Plato sosehr vernachlässigte und verachtete Sinnlichkeit — sowohl dadurch, daß er ihre reine Form aufsuchte, als auch, weil er bewieß, daß sie nicht die Quelle des Irrthums, sondern vielmehr zu der für den Menschen möglichen Erkenntniß nothwendig sey, — theils um die Erfahrungserkenntniß überhaupt erworben, die nach Plato ungewiß und zweifelhaft ist, deren Zuverlässigkeit aber von Kant dadurch, daß er sie auf die Natur des Gemüths selbst, als ihren ewig festen Grund, stützte, in dem Sinne wenigstens, worin er Erfahrung nimmt, erwiesen und gerettet wurde. —

Andere Aehnlichkeiten und Verschiedenheiten, und andre Vorzüge finden sich in der Vergleichung des Inhalts der Critik mit der

Aristotelischen Theorie der Erkenntniß; eine Vergleichung, welche ein um so größeres Interesse haben muß, je größer der Scharfsinn des Stagiriten war, und je bestimmter er schon es darauf anlegte, die Natur des Erkenntnißvermögens zu erforschen. — Auch er kannte

1) die beiden Hauptttheile desselben, die Sinnlichkeit und den Verstand, und erwarb sich ein nicht geringes Verdienst um die Lehre von der Erkenntniß dadurch, daß er zuerst jene, die Sinnlichkeit, einer ausführlichern und scharfsinnigen Erörterung unterwarf. Er erklärte sie als das Vermögen, zu empfinden, oder, von Gegenständen afficirt zu werden und dadurch zu Vorstellungen zu gelangen, und lehrte schon, daß die Sinnlichkeit die Dinge selbst nicht aufnehme, sondern nur die sinnliche Form derselben, und auch diese nur dem Vermögen des Gemüths gemäß.

Aber seine Theorie unterscheidet sich wesentlich von der Kantischen dadurch, daß er jene sinnliche Form für etwas den Dingen

selbst an sich anklebendes erklärt, und diese Beschaffenheit des Gemüthsvermögens, nach welcher sich jene objektiv sinnliche Form des Gegenstandes beim Auffassen derselben richten müsse, nicht weiter zu bestimmen weiß; Raum und Zeit aber für objektiv hält. — Er stimmt

2) dadurch mit der Kantischen Theorie zusammen, daß er den Verstand als ein Vermögen betrachtet, das, an und vor sich unthätig, erst durch einen gegebenen Stoff, nemlich durch die sinnlichen Vorstellungen in Thätigkeit gesetzt werde. Aber er entfernt sich wieder dadurch wesentlich von ihr, daß er die erregte Thätigkeit des Verstandes in einem blos passiven Auffassen der dargebotenen Sinnenvorstellung bestehen lässet, und die Form der denkbaren Dinge, wovon er redet, nicht als entsprungen aus den Handlungsweisen des verknüpfenden Verstandes, sondern als objektiv, den Dingen selbst anhängend, betrachtet, und sie vom Verstande, den er deswegen den Platz, oder auch, die Form der Formen denkbarer Dinge nennt, nur aufgenommen werden läßt. Ausser diesem leiden-

den Verstande sah er sich freilich gezwungen, noch einen thätigen anzunehmen, als das Vermögen, die Sinnenvorstellungen weiter zu bearbeiten, sie zu verknüpfen, zu trennen, allgemeine Begriffe zu erzeugen, u. s w. Aber an die ursprüngliche Synthesis, diese Grundlehre der Kantischen Theorie, wodurch die Vorstellung von einem Objekte selbst erst möglich wird, dachte er ganz und gar nicht. — Er hat

3) schon den Versuch gemacht, die Grundmerkmale (Categorieen) aller erkennbaren Dinge aufzusuchen, und dadurch schon allein bewiesen, wie werth seine Theorie ist, mit der Kantischen verglichen zu werden.

Aber er konnte sie nicht, wie Kant, aus dem Verstande, als dem verknüpfenden, urtheilenden Vermögen a priori entwickeln, sondern nur a posteriori aufsuchen, weil er die Dinge und ihre Formen nicht durch den Verstand bestimmen, sondern von ihm als objektiv für sich bestimmt auffassen ließ. Daher kommt es, sowohl, daß mehrere seiner Cate-

gorieen keine Grundmerkmale der Dinge sind, als auch, daß ihre Aufzählung weder vollständig noch systematisch ist. — Die merkwürdigste Aehnlichkeit endlich

4) der Aristotelischen Erkenntniß-Theorie mit der Kantischen besteht darin, daß Aristoteles wie Kant behauptete und nach seiner Vorstellung vom Verstand behaupten mußte, daß wir nur sinnliche Gegenstände, die er auch wohl Erscheinungen nennt, zu erkennen im Stande sind. —

Aber auch bey dieser anfangs auffallenden Uebereinstimmung finden sich einige große wesentliche Verschiedenheiten. Denn erstlich versteht Aristoteles unter seinen sinnlichen Gegenständen oder Erscheinungen keineswegs Erscheinungen im Kantischen Sinn, sondern Dinge an sich, nur daß sie nicht ganz wie sie sind, sondern blos ihrer ihnen selbst zukommenden Form nach aufgefaßt werden; zweitens mußten nach Aristoteles alle Erkenntnisse nicht allein ihrem Gegenstande nach sinnlich, sondern auch ihrem Ursprung nach empi-

risch, a posteriori, seyn, weil nach seiner Meinung das Gemüth, im Verhältniß zu den Eindrücken der Dinge, nur, wie eine tabula rasa, eine passive Receptivität besaß; dagegen durch Kant die Erkenntniß a priori, obgleich eingeschränkt auf Sinnengegenstände, deducirt wurde. —

Aus dieser stückweisen Vergleichung schon, noch mehr aber aus einer Uebersicht beider Systeme im Ganzen, ergeben sich leicht die großen Vorzüge, welche das Kantische vor dem Aristotelischen auszeichnen. Man kann sie anerkennen, ohne dadurch der Bewunderung und dem Ruhme des scharfsinnigen Stagiriten im geringsten zu nahe zu treten. Denn es ist ja wohl natürlich, daß ein Mann von vielleicht nicht geringerm philosophischen Talent, als Aristoteles besaß, nach so vielen Jahrhunderten, nach so vielen Vorarbeiten, nach so vielen Belehrungen durch fremde verunglückte Versuche, etwas vollkommeneres liefern mußte, als jenem Griechen, dem ersten Systematiker, ungeachtet aller Tiefe und alles Umfangs seines Geistes, zu leisten möglich

war. Man wird daher kein Bedenken tragen können, der Kantischen Theorie der Erkenntniß folgende große Vorzüge vor der Aristotelischen zuzugestehen: 1) Sinnlichkeit und Verstand (im weitern Sinn) durch die Charaktere der Receptivität und Spontaneität bestimmter unterschieden zu haben, als Aristoteles that, dessen leidender Verstand sich durch kein inneres Merkmal von der Sinnlichkeit unterscheiden läßt. — 2) Die reine Form der Sinnlichkeit erforscht zu haben. — 3) Den Verstand im engern Sinn bestimmt von der Sinnlichkeit und Vernunft unterschieden, und seine eigenthümliche Natur und Handlungsweise ergründet zu haben. — 4) Eben damit das Nothwendige und Gewisse in unserer Erkenntniß aus der reinen Form der Sinnlichkeit und des Verstandes deducirt zu haben, welchen Zweck Aristoteles nothwendig verfehlen mußte, weil er alle Erkenntniß von den Objekten selbst und ihren ursprünglichen Formen herleitete. — 5) Von dem Verstande die Vernunft als das Vermögen der Principien und Ideen geschieden, ihre Natur erörtert, die Ideen und ihren Mißbrauch sowohl

als ihre wahre Bestimmung in Rücksicht auf Erkenntniß dargelegt zu haben, von welchen allen Aristoteles nur den logischen Gebrauch kannte. — 6) Die Einwürfe des Skeptikers gegen die objektive Erkenntniß im Aristotelischen Sinn, welche aus der bis dahin gewöhnlichen Ansicht des Ursprungs der Erkenntnisse unwiderleglich waren, durch die Ableitung aller Form und aller Verknüpfung, überhaupt aller Objektivität, aus dem Gemüthe, entkräftet, und dadurch die Gewißheit der Erkenntniß wenigstens gegen die ältern Angriffe des Skepticismus gesichert zu haben. —

Reinhold's Elementarphilosophie.

Da es der Zweck dieser Abhandlung nicht ist, eine Geschichte der neueren Philosophie zu schreiben; so darf sie sich auch nicht auf eine ausführlichere Erzählung der Schiksale und Wirkungen der Kantischen Lehre einlassen, — wie sie nach und nach, ungeachtet alles Widersprechens und Verschreiens, immer mehr Anhänger und darunter Männer von Geist und Thätigkeit erwarb, wie sie die populäre Flachheit aus den philosophischen Untersuchungen verscheuchte und Gründlichkeit nebst Präcision lehrte; wie sie allmählig auf alle andere Wissenschaften angewandt wurde

und ihnen theils wirklich ein tauglicheres Fundament durch Principien theils wenigstens einen scholastischen Zuschnitt gab. Auch gehört es nicht hierher, die Reihe der Commentatoren und Epitomatoren der Critik, noch weniger diejenigen aufzuzählen, welche nach den Grundsätzen derselben Logiken und sogenannte Metaphysiken schrieben. Unstreitig ist es, daß sich manche denkende Männer unter denselben befanden, daß sich Jacob, Schulze, Schmid und viele andere, große Verdienste durch die Erläuterung des Sinnes der Critik und Ausführung ihrer Resultate erworben haben; unstreitig auch, daß sie als Selbstdenker, jeder auf seine eigenthümliche Weise, die kritische Theorie der Erkenntniß ansahen und darstellten. In sofern sie aber doch bey den Prämissen und Resultaten derselben stehen blieben, und es nicht für möglich hielten oder nicht wagten, tiefer oder weiter zu forschen, sondern ihr ganzes Verdienst in die Analyse derselben setzten; in sofern müssen sie in einem Abriß der Geschichte der neuern Versuche, die Natur der Erkenntniß zu erforschen, übergangen werden. Nur diejenigen unter Kant's

Schülern verdienen hier Aufmerksamkeit, welche den Versuch machten, seiner Theorie einen tiefern Grund unterzulegen, oder sie, der Idee einer strengen Wissenschaft gemäß, auf ein Princip zurückzuführen, und dann aus ihm consequenter zu entwickeln.

Unter diesen Männern, welche unstreitig das große Verdienst haben, die Vernunft zu neuen Anstrengungen erweckt und ihr Einschlummern im kritischen Dogmatismus verhütet zu haben, steht zuerst C. L. Reinhold. Die großen Verdienste dieses Mannes um die Ausbreitung der kritischen Philosophie, sowohl als verehrter Lehrer von vielen hundert Jünglingen, als auch ein Schriftsteller, der eine edle und geschmackvolle Darstellung mit Gründlichkeit und consequenter Folge der Gedanken zu verbinden wußte, sind allzubekannt, als daß sie hier ausgeführt werden dürften. Seine Briefe über die Kantische Philosophie, welche ihre Resultate in Beziehung auf Moral und Religion hervorziehen und dadurch zum Studium derselben ermuntern wollten, erreichten ihren Zweck vollkommen, in-

dem sie der neuern Philosophie manchen Freund gewannen, und manchen Gegner, der es durch Vorurtheile geworden war, mit ihr aussöhnten. Er ließ es aber nicht dabey bewenden, diese Philosophie zu empfehlen und ihre Resultate zu erläutern; sondern unternahm es auch, die unbestreitbaren Prämissen derselben, welche sie, wie er im Nachdenken über die Quelle der Mißverständnisse derselben entdeckt zu haben meinte, nur voraus setze, selbst aus einem Princip zu entwickeln und darzustellen. Seine Schriften, welche nicht allein die genauere Bestimmung der Gründe und der Zwecke dieses Unternehmens, sondern auch die Ausführung selbst enthalten, sind 1) der Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens (1789). 2) Die Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen (1790). 3) Ueber das Fundament des philosophischen Wissens (1791). —

Es fehle, behauptete Reinhold, jeder bisherigen Philosophie, selbst die Kantische, wenn

man sie als Wissenschaft betrachte, nicht ausgenommen, an einem Fundamente. Weder die einfachen Vorstellungen, wie Locke meinte, noch die angebohrnen verbunden mit dem Satze des Widerspruchs, wie Leibnitz behauptete, könnten als ein solches gelten. Sie konnten vor dem Skepticismus nicht bestehen. Kant habe ein neues Fundament des philosophischen Wissens entdeckt, indem er die Unveränderlichkeit als den Charakter desselben angenommen und sie aus der im Gemüthe vor aller Erfahrung bestimmten Möglichkeit der Erfahrung hergeleitet habe. Dies Fundament sey aber weder allgemeiner, noch auch fest genug, um das ganze wissenschaftliche Gebäude der Philosophie zu tragen. Nicht allgemein genug; denn die Critik der reinen Vernunft begründe nur die Metaphysik. Nicht fest genug; denn so wahr alles dasjenige auch seyn möge, was die Critik bey ihrer eignen Grundlegung als ausgemacht voraus setze, und worüber ihr Gebäude eigentlich aufgeführt sey, so wenig sey dasselbe ausgemacht wahr. Die Begriffe von der Möglichkeit der Erfahrung und von der Natur und

Wirklichkeit synthetischer Urtheile a priori seyen in der Eigenschaft des Fundaments ohne Beweiß angenommen. Auch lasse sich das Fundament der Critik nur durch einen fehlerhaften Cirkel aus ihr selbst beweisen. Daher müsse die philosophirende Vernunft auf dem analytischen Wege noch einen Schritt weiter fortrücken, als sie in der Critik der Vernunft gekommen sey, um zu dem Fundamente aller Philosophie, zu der Wissenschaft der gemeinschaftlichen Principien aller besonderen philosophischen Wissenschaften, d. h., zu einer allgemeinen Elementarphilosophie zu gelangen. Sie erst werde ausmachen, was in der Critik der reinen Vernunft als ausgemacht angenommen worden; so daß also die Grundsätze der Critik zu wissenschaftlichen Folgesätzen der Elementarphilosophie werden müßten. Diese Elementarphilosophie, behauptet Reinhold ferner, müsse von dem Begriffe der blosen Vorstellung ausgehen. Denn allgemeingültige Principien der Philosophie würden sich nicht finden lassen, ehe man zur Wissenschaft des Erkenntnißvermögens gelanget sey; der Begriff des Erkenntnißvermögens

aber und die Grenzen desselben würden sich nicht allgemeingültig bestimmen lassen, so lange man über das Wesen des Vorstellungsvermögens verschieden denke, dessen Begriff nur durch den der Vorstellung bestimmt werden könne. Der Begriff der bloßen Vorstellung aber, dessen wesentliche Merkmale allgemeingültig erschöpft werden müssen, könne allein aus dem Bewußtseyn geschöpft werden. Das Bewußtseyn demnach, als Gattung und in seinen Arten, sey das einzige und vollständige Fundament der ganzen Elementarphilosophie, sowohl der allgemeinen als der besondern. Man müsse dies Fundament in das materiale und formale unterscheiden; jenes sey das Bewußtseyn als Thatsache, dieses die Sätze des Bewußtseyns und die aus ihnen unmittelbar abgeleiteten und durch sie durchgängig bestimmten Definitionen. Aus jenem werde der Inhalt, aus diesem die wissenschaftliche Form der Elementarphilosophie bestimmt. Ihr Grundsatz, also auch Grundsatz der Philosophie überhaupt, sey der durchgängig durch sich selbst

bestimmte, aus bloser Vergleichung desjenigen, was im Bewußtseyn vorgeht, erhellende Satz: daß die Vorstellung im Bewußtseyn durch das Subjekt vom Objekt und Subjekt unterschieden und auf beide bezogen werde.

Die weitere Entwicklung dieses Satzes macht nun die Elementarphilosophie aus, wie sie Reinhold in der Theorie des Vorstellungsvermögens und den Beiträgen darstellte. Für den Zweck dieser Abhandlung ist es hinreichend, die Hauptmomente derselben auszuheben, und den Weg, welchen die philosophirende Vernunft in dieser sogenannten Elementarphilosophie einschlug, zu bezeichnen. —

1) Die bloße Vorstellung ist dasjenige, was sich im Bewußtseyn auf Objekt und Subjekt beziehen läßt und von beiden unterschieden wird; das Vorstellungsvermögen ist der Inbegriff der Bedingungen der bloßen Vorstellung, oder dasjenige, wodurch die bloße Vorstellung möglich wird. —

2) Die bloße Vorstellung besteht aus zwey verschiedenen wesentlichen Bestandtheilen, nemlich demjenigen, was sich in ihr auf das Vorgestellte, auf's Objekt, bezieht, und demjenigen, was sich in ihr auf das Vorstellende, auf's Subjekt, bezieht. Jenes heißt der Stoff, dieses die Form der Vorstellung. Der bloße Stoff muß gegeben seyn; die bloße Form muß an denselben hervorgebracht werden. Es kann kein Ding an sich, d. h., unabhängig von der Form der Vorstellung vorgestellt werden.

3) Das Vorstellungsvermögen besteht demnach ebenfalls aus zwey Bestandtheilen, a) der Receptivität, oder dem Vermögen, den Stoff zu einer Vorstellung zu empfangen; b) der Spontaneität, oder dem Vermögen, an dem gegebenen Stoffe die Form der Vorstellung hervor zu bringen.

4) Wenn die Unterscheidung des Vorstellenden und Vorgestellten durch die Vorstellung im Bewußtseyn möglich seyn soll: so muß der Stoff der Vorstellung ein Mannichfalti-

ges, und die Form der Vorstellung Einheit des Mannichfaltigen seyn. Die im Vorstellungsvermögen bestimmte Mannichfaltigkeit des Stoffes, in wie fern er nur als ein solcher empfangen werden kann, heißt die Form der Receptivität; die im Vorstellungsvermögen bestimmte, im Verbinden bestehende, Handlungsweise, heißt die Form der Spontaneität. Diese Formen sind in dem vorstellenden Subjekte in und mit dem Vorstellungsvermögen gegeben, und in demselben vor aller Vorstellung bestimmt vorhanden.

5) Ist der Stoff, der ausser jenen Formen noch zur Wirklichkeit der Vorstellung erfordert wird, seiner objektiven Beschaffenheit nach durch's Afficirtwerden bestimmt, so heißt er und die Vorstellung, die aus ihm entstanden ist, empirisch, oder, a posteriori. Ist er aber seiner objektiven Beschaffenheit nach durch's Vorstellungsvermögen selbst bestimmt, so heißt er und die aus ihm entstandenen Vorstellungen, rein, a priori, welche, als die Vorstellungen der Formen alles Vor-

stellbaren, nothwendig und allgemein sind.

6) Das Bewußtseyn überhaupt besteht im Bezogenwerden der Vorstellung durch das Subjekt auf Objekt und Subjekt, und ist von jeder Vorstellung überhaupt unzertrennlich. Klar heißt es, in wie fern es Bewußtseyn der Vorstellung ist; deutlich, in wie fern es Bewußtseyn des Vorstellenden, Selbstbewußtseyn, ist. Das Bewußtseyn, dessen Objekt das Vorgestellte ist, oder, wodurch die Vorstellung auf den bestimmten Gegenstand bezogen wird, heißt Erkenntniß. Zu ihr gehören zwey verschiedene Vorstellungen, die Anschauung und der Begriff. Daher auch das Erkenntnißvermögen aus dem Vermögen der Anschauungen (Sinnlichkeit) und dem der Begriffe (Verstand) besteht.

7) Die Vorstellung heißt sinnlich, in wie ferne sie durch die Art, wie die Receptivität afficirt wird, unmittelbar entstanden ist; das Vermögen, hierdurch zu Vorstellungen zu gelangen, heißt Sinnlichkeit; die bestimmte

Fähigkeit der Receptivität, von aussen afficirt zu werden, heißt der äussere Sinn, — von innen afficirt zu werden, der innere Sinn. Die a priori bestimmte Art und Weise, wie die Receptivität afficirt werden muß, d. h., die Formen des äussern und innern Sinnes, ist für jenen die Möglichkeit des Aussereinanderseyns —, für diesen die Möglichkeit des Nacheinanderseyns des Mannichfaltigen in der Vorstellung. Die a priori bestimmte Form der Vorstellungen des äussern und innern Sinnes besteht in der Einheit des aussereinander und des nacheinander befindlichen Mannichfaltigen; letztere ist die allgemeine Form jeder sinnlichen Vorstellung. Diese beiden Formen geben a priori den Stoff zu den Vorstellungen des bloßen Raumes und der bloßen Zeit.

8) Der Gegenstand einer empirischen Anschauung, in wie ferne er nur unter den a priori im Gemüth bestimmten und folglich dem Gemüthe, und nicht dem Dinge an sich, eigenthümlichen Formen der Anschauung vorgestellt werden kann, heißt Erscheinung.

Es sind uns daher nichts als Erscheinungen empirisch erkennbar, und Raum und Zeit sind wesentliche Bedingungen aller Erscheinungen, aber nicht der Dinge an sich.

9) Die Vorstellung, welche durch die Art wie die Spontaneität thätig ist, unmittelbar entsteht, heißt Begriff, und das Vermögen, hierdurch zu Vorstellungen zu gelangen, Verstand. Die allgemeinste in der Natur des Verstandes a priori bestimmte Form, unter welcher ein Gegenstand gedacht wird, ist die Einheit des vorgestellten Mannichfaltigen, d. h., die objektive Einheit. Die a priori bestimmten Modificationen derselben sind so viele besondere Formen, unter welchen die Gegenstände gedacht werden müssen, und heissen Kategorieen, als die nothwendigen und allgemeinen Merkmale der durch den Verstand bestimmten Gegenstände. In ihrer bestimmten Beziehung auf die allgemeine Form der Anschauungen (die bloße Zeit) vorgestellt, heißen sie Schemate; die Urtheile, in welche sich diese unmittelbar auflösen lassen, sind die ursprünglichen Gesetze

des Verstandes und der möglichen Erfahrung.

10) Die Vorstellung, welche durch das Verbinden des gedachten Mannichfaltigen entsteht, heißt Idee, und das Vermögen, dadurch zu Vorstellungen zu gelangen, heißt Vernunft. Die in der ursprünglichen Handlungsweise der Vernunft bestimmte allgemeine Form der Idee ist die unbedingte oder absolute Einheit, welche in drey besondern Formen besonderer Ideen näher bestimmt wird, die, rein vorgestellt, die Gegenstände von dreien Ideen in engster Bedeutung ausmachen, nemlich von den Ideen des absoluten Subjekts, der absoluten Ursache, und der absoluten Gemeinschaft. —

Die musterhafte Klarheit nebst der Reichhaltigkeit der Entwicklung dieser Sätze, und die Deutlichkeit der Beweise, worauf sie gestützt werden, müssen in den Schriften des verehrten Urhebers der Elementarphilosophie selbst bewundert werden. Dieser Abhandlung kommt es nur zu, historisch darzuthun, war=

um sich diese Theorie dessen ungeachtet nicht als das unerschütterliche Fundament der Philosophie bewähren konnte. —

So fest in einander geschlungen und in einander greifend waren ihre Sätze, so klar und bündig schien ihre Darstellung, daß einige Jahre hindurch die kritischen Philosophen triumphirend auf die neue Theorie als das unangreifbare Fundament der großen Critik hinwiesen, und nur wenige der Anti-Critiker, und selbst diese noch ohne feste Zuversicht ihre Waffen gegen dieses neue künstlich vollendete Bollwerk wandten. Schon suchte man die einzelnen philosophischen Wissenschaften auf dieser angeblichen Grundlage der gesammten Philosophie, so gut sich's wollte thun lassen, aufzubauen; Logiken, Rechtslehren, Psychologien u. s. w. mußten sich ihre Principien aus ihr, als der Quelle alles Wissens, deduciren lassen. Hierin verfuhr man nun wohl gewiß zu übereilt. Denn jetzt traten auch Männer auf, welche diese Elementarphilosophie theils durch direkte Widerlegung, theils durch Aufstellung anderer Grundsätze, anderer Funda-

mente, so kräftig und nachdrücklich bestritten, daß ihr Urheber endlich selbst erklärte, seinen Zweck verfehlt zu haben, und durch diese Erklärung den stärksten Beweiß gab, daß er den Namen eines Philosophen im edelsten Sinne des Wortes verdiene. Unter diesen Männern muß zuerst der Verfasser des Aenesidemus die Aufmerksamkeit des unbefangenen Beobachters des Ganges der philosophirenden Vernunft auf sich ziehen. —

Aenesidemus.

Unter dem Namen „Aenesidemus" erschien nemlich 1792 eine mit Klarheit, Ruhe und Bündigkeit geschriebene eines ächten Skeptikers würdige Schrift, deren Hauptzweck war, das Unbefriedigende der Reinholdischen Elementarphilosophie darzuthun, zugleich aber auch den Skepticismus gegen die Critik der reinen Vernunft in Schutz zu nehmen. Es würde unzweckmäßig seyn, hier ausführlich darlegen zu wollen, mit welchen Argumenten diese Schrift die einzelnen Hauptsätze und Beweise der Reinholdischen Theorie bestreitet;

wie sie z. B. gegen den aufgestellten Grundsatz zu beweisen sucht, daß er kein absolut erster, kein durchgängig durch sich selbst bestimmter und kein allgemein geltender Satz sey; wie sie ferner den angenommenen Begriff der Vorstellung für zu enge erklärt; wie sie den Schluß von der Beschaffenheit der Vorstellung auf die Beschaffenheit des Vorstellungsvermögens bestreitet; wie sie für die Behauptung, daß die Vorstellung, weil sie sich auf zwey verschiedene Gegenstände beziehe, auch aus zwey verschiedenen Bestandtheilen bestehen müsse, den Beweiß vermißt und fordert; wie sie eben so die Ableitung des Stoffes der Vorstellung aus dem Objekte und der Form aus dem Subjekte nicht unbewiesen zugeben will; wie sie Reinholdeu überhaupt Falschheit und Unbestimmtheit Schuld gibt in der Angabe, wie die Vorstellung auf ein Objekt und Subjekt bezogen wird, indem sie nicht, wie er behaupte, zum Theil auf jenes, zum Theil auf dieses, sondern ganz auf beide bezogen werde, nur in verschiedenem Sinne; wie sie die Behauptung, daß der Stoff der Vorstellung ein Mannichfalti=

ges, die Form aber Einheit seyn müsse, leugnet, indem auch Verschiedenheit des Mannichfaltigen Unterscheidung möglich mache, — diese und andere Bestreitungen der einzelnen Momente der Elementarphilosophie müssen hier übergangen werden, so scharfsinnig sie auch ausgeführt seyn mögen, um noch dasjenige Argument, welches gegen diese Theorie ihrem ganzen Umfange und ihrem Wesen nach gerichtet ist und sie früher oder später erschüttern mußte, kürzlich anzuführen. Entweder, lautet dasselbe, will uns die Elementarphilosophie lehren, was die Vorstellung und das Vorstellungsvermögen als ein objektives wirkliches Etwas *wirklich* sey, — dann aber würde die Schlußart, wodurch sie diesen Zweck zu erreichen sucht, indem sie von der Art und Weise, wie die Vorstellung und das Vorstellungsvermögen *gedacht werden müssen*, auf ihre *objektive Beschaffenheit* schließt, aller Befugniß, ja ihren eignen Resultaten widersprechen; — oder sie will nur lehren, wie die Vorstellung und das Vorstellungsvermögen *gedacht* werden müssen, (wie nach verschiedenen Er-

klärungen ihres Urhebers wahrscheinlicher ist) — dann aber befriedigt sie nicht das Bedürfniß der Vernunft, welche reelle Einsicht, und nicht das der Wissenschaft, welche einen Realgrund fordert, sondern ist eine bloße Analyse des Begriffs der Vorstellung, ohne uns darüber hinaus zu bringen. —

So fühlbar es auch diese Schrift durch solche Argumente manchem denkenden Verehrer Reinholds machen mochte, daß durch seine Elementarphilosophie die Forderungen der Vernunft noch nicht völlig befriedigt worden, und der Skeptiker noch nicht mit Recht zum Schweigen zu verdammen sey; so würde sie doch allein es nicht bewirkt haben, daß diese schon so weit verbreitete Philosophie so schnell verlassen wurde, und daß endlich selbst ihr Urheber seine vertheidigende Hand von ihr abzog, wenn sie nicht noch von andern Seiten her mit erschütternder Kraft wäre angegriffen worden. Es traten nemlich einige Männer gegen dieselbe auf, welche, wie Reinhold, Kant für ihren Leh-

rer erkannten, aber den Sinn seiner Critik ganz anders aufgefaßt hatten, und Reinholds Theorie mehr durch die Darstellung ihrer eignen philosophischen Denkart, als durch direkte Widerlegung ihres Ansehens beraubten. —

Beck's Erklärung der Kantischen Critik und ihr Verdienst.

Zu denselben gehört erstlich Jacob Sigismund Beck, nicht sosehr wegen seines Auszugs aus den Kantischen Schriften, als wegen seines „einzig möglichen Standpunktes, aus welchem die critische Philosophie beurtheilt werden muß" (1796). Der Zweck dieser ohne Zweifel sehr scharfsinnigen und eines Selbstdenkers würdigen Schrift wird schon durch den Titel angegeben und noch bestimmter in der Vorrede aufgestellt. Die allgemeine Denkart, behauptet er, nicht allein der Gegner der cri-

tischen Philosophie, sondern auch der Anhänger derselben sey noch immer die dogmatische. Diese sowohl als jene befänden sich auf dem Standpunkte bloßer Begriffe, d. i., der Vorstellung der Dinge durch Beilegung gewisser Bestimmungen, und die Aussagen der Critik würden nicht im critischen Geiste, sondern in der ächt dogmatischen Denkart vernommen. Wahrhaft critische Philosophie unterscheide sich durch ihre Denkart, und diese bestehe in dem Standpunkte des ursprünglichen Verstandesgebrauchs, worauf die Ansicht der Kategorieen als Begriffe, d. i., als Bestimmungen, durch deren Beilegung wir uns die Objekte vorstellen, beruhe. Die Wissenschaft dieses ursprünglichen Verstandesgebrauchs sey die transscendentale Philosophie. Diesen ursprünglichen Verstandesgebrauch darzustellen und so den Punkt zu treffen, der die Kantische Philosophie zu einer critischen macht, sey der Zweck seiner Schrift.

Sie zerfällt in vier Abschnitte. In dem ersten sucht der Verfasser darzuthun, daß die meisten Behauptungen der Critik der reinen

Vernunft, von dem dogmatischen Standpunkt aus angesehen, unverständlich und unbefriedigend seyen, weil auch sie die große Frage nach dem Bande zwischen der Vorstellung und ihrem Gegenstande, das Kreuz aller Dogmatiker, unbeantwortet ließen. Insbesondere müßten, aus diesem Gesichtspunkte betrachtet, die Unterscheidungen zwischen Erkenntnissen a priori und a posteriori, zwischen Erscheinungen und Dingen an sich, zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen, zwischen Anschauung und Begriff, ferner, die Lehren von Raum und Zeit, der Begriff der transscendentalen Logik, die Möglichkeit der Erfahrung als Princip der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe — völlig unverständlich und leer befunden werden, weil bey allen diesen Behauptungen ein erweislich leerer Begriff, nemlich der Begriff von der Correspondenz der Vorstellung mit ihrem Gegenstande, voraus gesetzt werde. —

Diese Censur der (dogmatisch verstandenen) critischen Behauptungen ist mit ächt skeptischem Geiste ausgeführt und verdient noch

immer von allen sogenannten Critikern sehr beherzigt zu werden. — Hierauf läßt der Verfasser eine Prüfung der Reinholdischen Theorie des Vorstellungsvermögens folgen, die zwar an Klarheit und Ordnung der im Aenesidemus enthaltenen nachsteht und in ihren Hauptargumenten mit demselben überein stimmt, aber doch das Verdienst hat, dadurch, daß sie jene Theorie als auf einem Mißverstand der Kantischen Critik beruhend darstellt, selbst Kantianer bewogen zu haben, sie fahren zu lassen. Sie kommt nemlich im Ganzen darauf hinaus, daß Reinhold den wahren Sinn der Critik verfehlt habe, und durch seine Lehren vom objektiven Stoffe der Vorstellung, vom Afficirtwerden des Gemüths, vom Dinge an sich, u. s. w. mit dem Dogmatiker übereinstimme; daß also auch seine Theorie, so wie aller Dogmatismus, durch die Frage nach der unbewiesen vorausgesetzten Verbindung der Vorstellung mit einem Dinge, zusammenstürze. Diese Gründe gegen die Reinholdische Theorie mögen unwiderlegbar seyn. Eine andere Frage aber ist es, ob Beck selbst den Gesichtspunkt, aus welchem die Cri-

tik der reinen Vernunft aufgefaßt werden muß, richtiger gewählt habe, und besonders, ob von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, die Zweifel, womit der Skeptiker jeden Dogmatismus erschüttert, völlig verschwinden. Jener Standpunkt selbst wird nun in dem **zweiten** Abschnitt dargestellt.

Zuerst stellt der Verfasser als höchsten Grundsatz der Philosophie oder vielmehr alles Verstandes-Gebrauches das **Postulat** auf, **ursprünglich vorzustellen**, oder, **sich in die ursprüngliche Vorstellungsweise selbst zu versetzen**, und sucht dasselbe als höchsten Grundsatz zu beweisen und zu erläutern. Darauf wird bemerkt, daß Vorstellungen, die aus dem ursprünglichen Vorstellen abgenommen sind, abgeleitete Vorstellungen seien. Sie könnten, sofern durch sie eine Sphäre von Gegenständen vorgestellt werde, zu Principien zu neuen Ableitungen dienen. Diese abgeleitete Vorstellungsart sey die **Discursive** Derselben sey die ursprüngliche entgegen gesetzt, auf welche nothwendig jede abgeleitete müsse zurück geführt werden

können, wenn sie Anspruch auf den Namen einer Erkenntniß (die ein Objekt hat) machen wolle. Dann verdient noch die erläuternde Bemerkung beherzigt zu werden, daß von einer ursprünglichen Vorstellung eigentlich niemals die Rede seyn könne, sondern blos von einem ursprünglichen Vorstellen. Denn es sollte hierdurch eigentlich der Aktus bezeichnet werden, wodurch wir uns die Vorstellung eines Objekts erzeugen, nicht aber die Vorstellung, die wir schon von einem Gegenstande haben, und denselben dadurch denken. Daraus erhellet, daß jene Frage: was verbindet die Vorstellung von einem Objekte mit ihren Gegenstande? Lediglich demjenigen, der die ursprüngliche Vorstellungsart nicht beherzige, bedenklich zu seyn scheinen könne. — Nun geht Beck zur Bestimmung des Begriffes der Transscendental-Philosophie über. Die allgemeine reine Logik sey die Wissenschaft des Denkens; Denken aber, sich etwas durch einen Begriff vorstellen. Wie wir zu den Begriffen, die wir von den mancherley Objekten haben, kommen, das gehe diese Logik nichts an. Daß wir uns Gegenstände durch

Begriffe vorstellen, sey ihr Thatsache. Nun aber sey es etwas ganz anderes, den Begriff von dieser Thatsache, oder diese Thatsache selbst zergliedern. Blos das erstere thue die Logik. Die Wissenschaft aber welche diese Thatsache als Thatsache selbst vorzustellen strebt, werde nicht Erklärung und Entwicklung der Begriffe, nicht Aushebung der Bestimmungen, durch deren Beilegung wir Objekte denken, sondern die Darstellung der ursprünglichen Erzeugung der Begriffe zum Ziel haben, das ursprüngliche Vorstellen werde ihr Objekt seyn. Dieselbe sey die Transcendental-Philosophie.

Den Verstandesgebrauch selbst zu zergliedern, das in sich selbst Verständliche sichtbar zu machen und es von dem seiner Natur nach in sich selbst bestehenden Unverständlichen zu scheiden, mithin den Punkt ausfündig zu machen, an deu sich jeder Gedankengang, jedes Verfahren unter bloßen Begriffen anschliessen muß, wenn man es ein Philosophiren heissen kann, sey die Absicht der Kantischen Critik, die sie auch vollständig erreicht habe. Aber

ihre Methode sey Schuld daran, daß ihr Ziel sosehr verkennt werde, indem sie den Leser nur nach und nach zu jenem Punkte führe. Hier soll die Methode umgekehrt und der Leser sogleich in den richtigen Standpunkt versetzt werden, dadurch daß die objektivsynthetische Einheit des Bewußtseyns als der höchste Gipfel alles Verstandesgebrauchs dargestellt wird. Es wird nemlich hier der Versuch gemacht, durch und in der Zergliederung der Kategorien, welche durchaus nicht als Begriffe von den Gegenständen, sondern nur als ursprüngliche Vorstellungsarten angesehen werden dürfen, das ursprüngliche Vorstellen selbst zu zergliedern. Alle Kategorien, d. h. alles ursprüngliche Vorstellen besteht nach dem Verfasser in einer ursprünglichen Synthesis und einer ursprüuglichen Anerkennung durch welche in Verbindung die ursprüngliche synthetische objektive Einheit des Bewußtseyns, d. i., der ursprüngliche Begriff von einem Gegenstand überhaupt erzeugt wird, auf welche dann die analytische Einheit eines Begriffs muß zurück geführt werden können, wenn derselbe

Bedeutung haben soll. Das ursprüngliche Anerkennen soll dasselbe seyn, was Kant den ursprünglichen Schematismus der Kategorie nennt, und wird erklärt als das ursprüngliche Festmachen, (Bestimmen, Fixiren) der Zeit, welche in der ursprünglichen Synthesis erzeugt wird, und dadurch dieser Synthesis selbst. Aus diesem Gesichtspunkte betrachtet wird nun

die Kategorie der Größe erklärt, als die ursprüngliche Synthesis (Zusammensetzung) des Gleichartigen, die von Theilen zum Ganzen geht; als der Raum selbst; die ursprüngliche Anerkennung ist das Fixiren jener ursprünglichen Synthesis, wodurch der Begriff von einer bestimmten Gestalt entsteht. — Es wird dabey bemerkt, daß es also von dieser Synthesis keinen Raum gebe, da er erst durch dieselbe erzeugt werde; daß also auch das Mannichfaltige nichts vor der Verbindung gegebenes sey.

Die Kategorie der Realität soll die ursprüngliche Synthesis des Gleichartigen seyn, die vom Ganzen zu den Theilen geht. Ich

synthesire, sagt Beck, meine Empfindung; in dieser Synthesis erzeuge ich die Zeit. Das Bestimmen dieser Zeit, wodurch diese Synthesis selbst fixirt wird, ist die ursprüngliche Anerkennung. In diesem ursprünglichen Vorstellen wird die ursprünglich synthetische Einheit des Bewußtseyns, nemlich der Begriff, wodurch ich das Reale eines Dinges denke, erzeugt.

Die Kategorie der Substanzialität sey das ursprüngliche Setzen eines Beharrlichen, woran die Zeit selbst allererst vorgestellt wird. Auch hier bestehe das ursprüngliche Vorstellen aus einer ursprünglichen Synthesis und der ursprünglichen Anerkennung. Jene ist die ursprüngliche Synthesis meiner Empfindungen, ich lege ein Etwas zum Grunde, worauf ich seine Prädikate beziehe; durch diese setze ich jenes Substrat als ein Beharrliches, woran ich mir allererst die Zeit selbst vorstelle.

Die Kategorie der Causalität wird erklärt als ein ursprüngliches Setzen, wodurch die ursprüngliche Synthesis meiner Empfindun-

gen als eine successive fixirt wird. Die ursprüngliche Synthesis bestehe hier in der Verknüpfung meiner Empfindungen, sie werde in der ursprünglichen Anerkennuug bestimmt, dadurch, daß die Zeit fixirt wird, wonach die Folge dieser Synthesis fixirt werde. In der blosen ursprünglichen Synthesis bestehe alle Warnehmung, (nach der Critik, die blos subjektive Einheit des Bewußtseyns); in der ursprünglichen Anerkennung gehe die Wahrnehmung in Erfahrung über, indem aus der blos subjektiven Einheit eine objektive werde.

Die Kategorie der Wechselwirkung sey ein ursprüngliches Vorstellen, in welchem die Synthesis meiner Empfindungen als eine willkührliche ursprünglich fixirt werde. Dieses Fixiren sey eine ursprüngliche Anerkennung (Zeitbestimmung), wodurch Erfahrung des Zugleichseyns erhalten werde.

Möglichkeit bestehe in dem Zurückführen des bloßen Begriffs, wodurch ein Gegenstand gedacht wird, auf das ursprüngliche Vorstel-

len in den Kategorien der Quantität, Qualität und Relation.

Wirklichkeit sey das ursprüngliche Vorstellen selbst, worauf der Begriff vom Objekte allererst folge. Die ursprüngliche Synthesis bestehe hier in den Kategorien der Quantität, Qualität und Relation selbst, nicht im Zurückführen auf das urspüngliche Vorstellen.

Nothwendigkeit sey das ursprüngliche Setzen eines durch den bloßen Begriff (nicht im ursprünglichen Vorstellen) vorgestellten Gegenstandes. —

Dies ist der kurze Abriß des wichtigsten und eigenthümlichsten Abschnitts dieser Schrift der Exposition des ursprünglichen Verstandesgebrauchs oder der Kategorien, welche aber auch in der ausführlichen Darstellung der Schrift selbst mit undurchdringlichen Dunkel verhüllt bleiben muß, wenn man sich nicht in das ursprüngliche Vorstellen selbst zu versetzen weiß. Soviel sieht man aber bald, daß der Verfasser Recht hat zu behaupten, daß bey

dieser Erörterung der Erkenntniß jener Frage nach der Verbindung der Vorstellung mit dem Gegenstande nicht mehr bedenklich, oder gar unauflösbar scheinen kann. Denn wenn man bedenkt, daß nach ihr der Gegenstand gar nicht für sich ausser und vor unserer Vorstellung existirt, sondern erst durch unsere Verstandesthätigkeit, durch unser ursprüngliches Vorstellen constituirt wird; so sieht man ein, daß von der Möglichkeit der Verbindung der Vorstellung mit dem Objekte nicht mehr die Rede seyn kann. Dies heißt aber, kann man sagen, nicht den Knoten lösen, sondern ihn durch den Idealismus zerhauen, und in der That scheinen nicht allein der Geist der Exposition der Kategorien überhaupt, sondern auch beyde einzelne und bestimmte Aeußerungen des Verfassers zu beweisen, daß diese Denkart, die idealistische nemlich, die seinige sey. So sagt er z. B. S. 149. In dem ursprünglichen Vorstellen stellen wir uns eigentlich kein Objekt vor. Der Verstand erzeugt dadurch die ursprünglich synthetische objektive Einheit, die alle Bedeutung eines Begriffes constituirt. Ganz verkehrt und ganz der Absicht der Critik

zuwider ist die Auslegung, wonach man Raum und Zeit und das Reale der Dinge für vor der ursprünglichen Synthesis und Anerkennung gegebene Mannichfaltige hält." — Ferner S. 155. „Die beiden Aussagen, der Gegenstand afficirt mich, und, der Verstand setzt ursprünglich ein Etwas, widersprechen sich nicht, sondern diese gibt jener erst Sinn und Bedeutung. Ja, der Begriff von meinem Verstande, als einem Vermögen in mir, selbst der Begriff von meinem Ich, bekommt aus diesem ursprünglichen Setzen allererst Sinn und Bedeutung." — Besonders aber die Darstellung der Genesis eines materialen Objektes S. 161 und 162." Wenn jemand eine Materie, die den Raum erfüllt, betrachtet, so erzeugt er sich den Raum selbst; er übt die ursprüngliche Synthesis des Gleichartigen aus, die er ursprünglich durch transscendentale Zeitbestimmung fixirt und dadurch die bestimmte Figur erhält. Er synthesirt ferner seine eigne Empfindung, wodurch sich ihm der Körper gibt, in der Kategorie der Realität und durch ursprüngliche Zeitbestimmung dieser Synthesis erhält er den bestimmten Grad, das Reale,

das den Raum erfüllt. Mit diesen ursprünglichen Vorstellungsarten fällt die dritte und vierte zusammen und müßen gleichwohl davon unterschieden werden. Nemlich, diesen Bestimmungen der Quantität und Qualität legt der Verstand ein beharrliches Substrat unter, woran er sich eben diese Bestimmungen und an dem Wechsel derselben die Zeit selbst vorstellt. Der Begriff aber, wodurch wir denken, daß sich das Objekt uns in der Empfindung gibt, löset sich in dem ursprünglichen Vorstellen der Kategorie der Causalität auf, wodurch wir ursprünglich den Wechsel der Bestimmungen unseres eigenen Subjekts fixiren. Diese zwey letzten Kategorien sind die der Existenz. Existenz also ist ein ursprüngliches Vorstellen, welche Behauptung demjenigen, der mit bloßen Begriffen umgeht, der gröbste Idealismus zu seyn scheinen muß." — In der That, gerade nicht der gröbste Idealismus, aber doch immer Idealismus *scheinen* solche Behauptungen nicht allein zu seyn, sondern sie *sind* es wirklich, sofern man unter Idealismus überhaupt das Leugnen des für sich bestehenden Daseyns der Gegenstände im Raum ver=

steht. Auch leugnet dies Beck nicht; nur will er seinen Idealismus, unter dem Nameu des transscendentalen oder kritischen, von dem des Berkeley, welchen er den materialen, nennt, unterschieden wissen. Dieser, sagt er S. 57 f., leugne alle Verbindung zwischen der Vorstellung und ihrem Gegenstande nicht deswegen, weil die Frage darnach in sich nichts und unverständlich sey; sondern er sowohl als der Skeptismus halten sie für thunlich. Nur falle jenem ein, die Empfindungen, von denen der gemeine Menschensinn die Ursache in die Objekte außer sich setzt, von ganz andern Ursachen abzuleiten; und diesem, die Gültigkeit des Causalgesetzes überhaupt zweifelhaft zu finden. Sie bemerken nicht, daß dieselbe Frage auch das Band zwischen der Vorstellung von meinem Ich und diesem Ich selbst betreffe. Der kritische Idealismns aber beraube jene Frage aller Bedeutung, und stimme mit dem gemeinen Menschensinn zusammen in der Behauptung, daß die Gegenstände uns afficiren und Empfindungen in uns erzeugen; sichere ihn aber in diesen seinen Rechten. Die Critik drücke diesen Idealismus durch den Satz aus,

daß wir die Dinge erkennen, nicht wie sie an sich sind, sondern wie sie uns erscheinen. Erscheinungen seien die Objekte unserer Erkenntniß, die auf uns wirken und Empfindungen in uns hervorbringen." — So nichtig und illusorisch diese Unterscheidung auch anfangs scheinen mag, so muß man doch bey weiterer Ueberlegung gestehen, daß sie ihren guten Grund hat. Der kritische Idealist beruft sich auf Einsicht, der materiale auf Unbegreiflichkeit; jener stimmt mit den Aussprüchen des gemeinen Menschenverstandes zusammen, dieser ist mit demselben in beständigem Widerstreite befangen. Denn jener sieht von seinem Standpunkte des ursprünglichen Vorstellens, wie die Welt der Dinge entsteht; er constituirt sich die Objekte, und redet dann auf dem Standpunkte der Begriffe, wie der gemeine Menschenverstand, vom Afficirtwerden, vom Beziehen der Vorstellungen auf die Dinge, u. s. w. Dieser aber, der materiale Idealist, geht von der Verknüpfung der Vorstellung mit dem Gegenstande aus, leugnet sie, weil er sich nur der Vorstellung bewußt ist, erklärt die Dinge für Schein, und endigt mit Unsinn oder Mysticis-

mus. Sehr bestimmt charakterissirt Beck den kritischen Idealismus an sich, und seinen Unterschied von dem materialen S. 162, wann er sagt: „Man bemerke, daß allererst in diesem ursprünglichen Vorstellen unsere Begriffe Sinn und Bedeutung bekommen; daß wir also in demselben das Gebiet der Wahrheit uns umgrenzen, und in demselben allererst Objekte haben. Dieses sodann begrenzte Feld ist nur das Gebiet der Erfahrung, und in demselben sind erst die Fragen thunlich, ob gewisse Objekte sind, oder nicht sind. Durch diese Begrenzung machen wir das Unterscheiden zwischen Wahrheit und Einbildung möglich, welche Unterscheidung auf empirischem Boden geschieht, u. s. w." —

Dies wird genug seyn, um den Standpunkt anzudeuten, aus welchem Beck die Kantische Philosophie betrachtet haben will. Nur noch eine Stelle mag hier stehen, in welcher er den Unterschied derselben von dem Dogmatismus genauer bestimmt. Die kritische Philosophie, sagt er S. 180, ist deswegen eine kritische, daß sie sich selbst in die Specula-

tion nicht hat befangen lassen, daß sie von dem Brüten unter bloßen Begriffen abgestanden ist und für nöthig erachtet hat, von aller dieser Art, an Kenntnissen reich zu werden, den Punkt auszusuchen, von dem alle Begriffe Haltung und Verständlichkeit haben müssen. Diese wahre Ansicht derselben verfehlen alle diejenigen, die der Meinung sind, daß es einen obersten Grundsatz der Philosophie geben müsse, den die Critik aufzustellen unterlassen habe. — Das Wesen der dogmatischen Philosophie besteht in dem Schweben unter blosen Begriffen, wie auch immer ihre Behauptungen ausfallen." —

Nachdem Beck auf diese Weise im zweiten Abschnitt seiner Schrift den ursprünglichen Verstandesgebrauch in der Kategorie als den höchsten Punkt der kritischen Philosophie und alles Philosophirens überhaupt erörtert hat; so zeigt er noch in demselben, wie von diesem Standpunkt aus betrachtet, die Unterscheidung zwischen Erkenntnissen a priori und a posteriori und zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen Sinn und Bedeutnng bekommt. Er

stellt ferner noch die Grundsätze der transscendentalen Urtheilskraft aus diesem Gesichtspunkt betrachtet dar. Es würde unzweckmässig und ermüdend seyn, wenn auch noch von dieser scharfsinnigen Erörterung, und von dem dritten und vierten Abschnitte des Buches (deren jener eine Beurtheilung der kritischen Philosophie — dieser einen Commentar derselben — aus dem transscendentalen Standpunkte der synthetisch-objektiven Einheit des Bewußtseyns enthält), eine Uebersicht zugegeben würde, da es dem Zwecke dieser Abhandlung genügen muß, das Eigenthümliche, was diese Schrift für die Theorie der Erkenntniß enthält und welches in der Zergliederung des ursprünglichen Vorstellens in den Kategorien besteht, aufgesetzt und dargestellt zu haben.

Mehr an ihrem Orte möchte hier die Frage seyn; was durch diese Schrift geleistet worden sey? ob sie, dem Zweck ihres Verfassers gemäß, den einzig richtigen Standpunkt, die Kantische Philosophie zu beurtheilen, angegeben habe? und ob durch sie die Theorie der Erkenntniß und alles Philosophiren überhaupt

begründet, auf seine Quelle zurück geführt worden sey? Obgleich Beck selbst beide Fragen für gleichbedeutend zu halten scheint, so wird es doch erlaubt seyn, sie hier bey der Beurtheilung des Verdienstes, das er sich um die Philosophie erworben hat, zu trennen. Er selbst ist so bescheiden, auf nichts anderes Anspruch zu machen, als der Ausleger Kant's zu seyn; den Sinn seiner Critik durch die bestimmte Angabe und Erörterung des höchsten Punktes derselben in ein deutlicheres Licht gesetzt zu haben. Ob aber dieser Anspruch gegründet, ob durch dieses Buch der verborgene Sinn der Kantischen Vernunft-Critik enthüllet sey; darüber möchte sich wohl nicht, ohne einige Zeit hin und her zu schwanken, entscheiden lassen. Denn auf der einen Seite scheint in der That nur durch diese Auslegung Consequenz in die Kantische Vernunft-Critik gebracht, und die Angriffe des Skeptikers auf dieselbe abgetrieben werden zu können; auf der andern Seite aber muß man dabey an vielen Stellen den Kantischen Worten so viel Zwang anthun, sosehr künsteln und deuteln, daß man sich des Gedankens nicht erwehren

kann, dem großen Manne durch eine solche indirekte Beschuldigung der Verworrenheit und Dunkelheit, Unrecht zu thun. Beck selbst erklärt zwar diese anscheinende Widerspenstigkeit der Critik, sich zu seinem Sinne zu bequemen, daraus, daß sie sich anfangs zu der gewöhnten dogmatischen Vorstellungsart ihrer Leser herabgelassen und sie nur nach und nach auf den Punkt des ursprünglichen Verstandesgebrauchs geführt habe; aber diese Behauptung scheint sehr gewagt zu seyn, da keine Erklärung Kant's dazu berechtigen kann. Sollte nicht vielleicht durch eine überlegte Vergleichung des Kantischen Werkes mit seiner scharfsinnigen Auslegung sich endlich folgendes Urtheil als das richtige bewähren? Der unmittelbare Zweck der Critik war nicht die Zergliederung des ursprünglichen Verstandesgebrauchs, sondern die Deduktion der synthetischen Urtheile a priori; daher konnte ihre Methode keine andere seyn, als die sie ist. Sie war durch die drey Fragen bestimmt, wie sind die synthetischen Urtheile a priori der Mathematik —, der Naturwissenschaft, und der Metaphysik (im engern Sinn) möglich?

Zum Behufe dieser Deduktion wurde Kant auf die Exposition des ursprünglichen Verstandesgebrauchs in den Kategorieen geführt, und man muß Beck zugeben, daß dieser ursprüngliche Verstandesgebrauch das höchste ist, worauf auch Kant alle Thätigkeit des Gemüths zurückführt. Aber daß er diesen als die einzige Quelle aller Erkenntniß, aller Objektivität und Realität, erklärt; daß er auch die Sinnlichkeit auf ihn zurück führt und nicht als ein besonderes Vermögen mit seinen besondern Formen bestehen lässet; mit einem Worte, sein transscendentaler Idealismus scheint vielleicht consequenter, als der Kantische, aber nicht der Kantische zu seyn. Zu häufig und zu bestimmt unterscheidet Kant die Sinnlichkeit von dem Verstand und macht sich ein Verdienst aus dieser Unterscheidung; zu häufig erklärt er, daß beide zur Erkenntniß nothwendig seyen; zu bestimmt charakterisirt er den Verstand mit allen seinen Kategorieen als ein blos verknüpfendes Vermögen; zu verschieden sind seine wiederholten Erklärungen über seinen Idealismus, besonders in den Prolegomenen, — als daß man die von

Beck aufgestellte Erklärung desselben für eigentlich Kantisch halten sollte. Und doch ist es auch wieder wahr, daß man beim Nachdenken über die Exposition und Deduktion der Kategorieen, wie sie in der Critik enthalten ist, zu der Beckischen Vorstellungsart gleichsam hingezogen wird. Wie ist dies zu erklären? Sollte es vielleicht Kant selbst begegnet seyn, was er von andern Philosophen sagt, daß spätere sie manchmal besser verständen, als sie sich selbst verstanden hätten? Oder ist die, wenigstens sehr scheinbare, Inconsequenz der Kantischen Behauptungen blos daher entstanden, weil er sich nicht, wie Beck glaubt, den ursprünglichen Verstandesgebrauch, sondern nur die Möglichkeit der Metaphysik im weitern Sinne zur unmittelbaren Aufgabe bey seinen Forschungen machte, und nur indirekt auf die tiefsinnige Ergründung und Zergliederung des reinen Verstandes selbst geführt wurde?

Dem mag aber seyn, wie ihm wolle, es mag Beck den wahren Sinn der Kantischen Critik getroffen oder verfehlt haben; so ist we-

nigstens gewiß, daß er durch seine Schrift einen schätzenswerthen Beitrag zu den wenigen Büchern geliefert hat, welche die Vernunft zum ächten Philosophiren erwecken können. — Er hat erstlich durch den Geist, mit welchem und in welchem er die Kantische Critik auffaßte, gewiß viele, die schon im Begriff waren, im Nachsprechen kantischer Worte und Phrasen einzuschlafen, dadurch daß er ihnen das große Buch, daß sie so deutlich zu verstehen glaubten, plötzlich wieder dunkel machte, zu einem neuen mit Selbstthätigkeit und Anstrengung verbundenen Studio desselben ermuntert und gleichsam genöthigt. Die nothwendige Folge davon mußte dann die seyn, daß sie entweder, nach Beck's eigener Absicht, in den wahren Geist der Kantischen Philosophie eindrangen, und wie mit sehend gewordenen Augen die bisher verborgene Weisheit des mysteriösen Werkes anstaunten; oder daß sie auf einmal, wo nicht Widersprüche, doch Inconsequenzen und Lücken in der Philosophie gewahr wurden, durch die sie bisher alle Forderungen der Vernunft in alle Zeiten hin befriedigt wähnten. Beides war Vortheil

für die philosophirende Vernunft, denn beides mußte sie zu neuer Thätigkeit wecken und dazu beitragen, den schon wiederkehrenden Dogmatismus von neuem zu verjagen. Beck lehrte die Critik selbst mit Critik lesen und beurtheilen. — Er hat zweitens auch das Verdienst, die objektiv synthetische Einheit des Bewußtseyns oder das ursprüngliche Vorstellen zwar nicht entdeckt, aber doch als Princip alles Philosophirens bestimmt aufgestellt, und mit vieler Consequenz erörtert und durchgeführt zu haben. Dadurch, daß er dies Princip nicht als einen Satz, sondern als ein Faktum in der Form eines Postulats aufstellte, entzog er es allen den Angriffen, welche von jeher die Skeptiker gegen alle Grundsätze der Philosophie, in so fern sie Sätze waren, gemacht hatten. Es kommt noch hinzu, daß dies Princip, wenigstens als Princip der theoretischen Philosophie, bis jetzt noch nicht als falsch erwiesen zu seyn scheint, wodurch jedoch auch seine Richtigkeit nicht dargethan ist. — Soviel wenigstens scheint in dieser Schrift geleistet zu seyn, und man muß dies wohl Beck als ein drittes und zwar

nicht geringes Verdienst um die Philosophie zugestehn, bewiesen zu haben, daß man auf dem Wege des Dualismus, d. h., des doppeltartigen Ursprungs unserer Erkenntniß, zum Theil aus dem Gemüth, zum Theil aus den Dingen an sich, nie den Einwürfen des Skeptikers gegen die Möglichkeit derselben wird antworten, geschweige zu einer vollständigen Erforschung ihrer Natur gelangen können.

Ungeachtet aber der nicht gemeine Scharfsinn, welchen der Verfasser des Standpunktes u. s. w. in dieser Schrift dargelegt hat, nicht zu verkennen ist; so läßt sich doch wohl nicht behaupten, daß seine Theorie allgemein gültig sey und allgemein geltend werden müsse. Ihr Verdienst ist groß genug, weil sie die philosophirende Vernunft weiter fortgetrieben hat. Eine eigentliche Prüfung derselben gehört nicht in den Umfang dieser historischen Abhandlung. Nur soviel müsse hier erlaubt seyn zu sagen, daß, wenn auch das ursprüngliche Vorstellen der höchste Punkt alles Philosophirens wäre, die Natur und Beschaffenheit

desselben doch nur auf dem empirischen Wege, durch Aufmerksamkeit auf die Verstandes-Funktionen, ausgemacht werden könne, und daß man demnach nie gewiß seyn werde, es vollständig und ohne Mißverständnisse erörtert zu haben; ferner, daß dieses Princip nur für die theoretische, nicht aber für die praktische Philosophie Princip seyn zu können, und also die Frage nach einem Princip für die Philosophie überhaupt dadurch nicht gelößt zu seyn scheine; ferner und hauptsächlich, daß nicht dargethan ist, was und woher die Empfindungen seyen, welche Beck in der Zergliederung des ursprünglichen Verstandesgebrauchs in den Kategorieen durch die ursprüngliche Synthesis verknüpfen, und also doch wohl vor derselben vorausgehen läßt. —

Fichte und Schelling; transscendentaler Idealismus.

Diese und alle andere Zweifel und Fragen, welche der prüfenden Vernunft durch Beck so wenig, als durch Kant befriedigend gelößt schienen, sollten jetzt durch eine neue Lehre beantwortet werden, welche zu eben der Zeit, als Beck sein Buch schrieb, von Johann Gottlieb Fichte zu Jena erfunden und verkündigt wurde. Schon hatte er sich durch mehrere bekannte Schriften den Ruhm eines tief eindringenden und kühnen Selbstdenkers erworben, als er die Begründung der Philosophie oder vielmehr die Erhebung derselben zur evi-

denten Wissenschaft zum Gegenstand seines Nachdenkens machte, und die Resultate desselben bald in Schriften und vom Catheder mit einem seltenen Eifer und ungemeiner Zuversicht der Welt bekannt machte. Zuerst erschien im Jahr 1794 die Schrift: über den Begriff der Wissenschaftslehre, oder der sogenannten Philosophie"; bald hernach, die Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre; und endlich in dem philosophischen Journal, ausser mehrern Abhandlungen, welche darauf Beziehung haben, eine neue Darstellung der Wissenschaftslehre. Ueberdies verbreiten die übrigen Schriften des scharfsinnigen Erfinders der Wissenschaftslehre, worin er von den Grundsätzen derselben Anwendung macht, die Rechtslehre, Sittenlehre, u. s. w. viel Licht über den wahren Sinn seiner Philosophie

Die Benennung „Wissenschaftslehre" gibt schon zu erkennen, was der große Zweck dieser Schriften ist; kein geringerer nemlich, als eine Wissenschaft der Wissenschaften aufzustellen, ein System der absoluten Grundsätze al-

les Wissens als einzig ächte und eigentliche Philosophie zu liefern, woraus dann die Grundsätze aller andern sogenannten Wissenschaften abgeleitet werden könnten und müßten. In Beziehung auf die Lehre von der Natur der Erkenntniß nennt Fichte, wie Kant, sein System den transscendentalen Idealismus; daß aber und wie der Fichtische Idealismus von dem Kantischen verschieden sey, (obgleich dieser jenen erzeugte) wird am besten durch die Darstellung desselben selbst erhellen. Diese Darstellung aber hat mit der Schwierigkeit zu kämpfen, daß die Hauptschrift Fichte's, die Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, so beschaffen ist, daß sich schlechterdings kein Auszug daraus geben läßt. Er stellt darin zuerst drey Grundsätze auf; den ersten, als einen schlechthin unbedingten, in dem Satze: Ich bin Ich, oder auch: Ich bin; den zweiten, als dem Gehalte nach bedingt, der Form nach aber unbedingt, in dem Satze: Dem Ich wird schlechthin entgegengesetzt ein Nicht-Ich; den dritten, als der Form nach bedingt, dem Gehalte nach aber unbedingt, in dem

Satze: Das Ich sowohl als das Nicht-Ich sind, beide durch das Ich und im Ich, gesetzt als durcheinander gegenseitig beschränkbar. — Aus diesem dritten Grundsatze werden dann folgende zwey Sätze entwickelt: 1) Das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich; 2) Das Ich setzt sich als bestimmend das Nicht-Ich. Die Erörterung von jenem macht die Grundlage des theoretischen Wissens aus; die von diesem die Grundlage der Wissenschaft des Praktischen. Diese Erörterung geschieht auf die Weise, daß die in den Hauptsätzen liegenden Gegensätze aufgesucht und synthetisch vereinigt, in der Synthesis wieder neue Gegensätze aufgefunden und abermals vereinigt werden, und so immer fort, bis die Hauptsätze erschöpft sind und ihr einzig möglicher Sinn bestimmt ist. Diese Synthesen und Antithesen sind durch eine bewundernswürdig ausdauernde Abstraktion in einer sich so continuirlich entwickelnden Kette fortgeführt, daß ein Auszug nur durch Ausstossung mehrerer Zwischenglieder möglich wäre, und eben dadurch durchaus unzusammen-

hängend und unverständlich werden müßte. Dieser Verlegenheit, wie aus Fichteschen Schriften eine Darstellung seiner Philosophie zu geben wäre, wird durch eine Schrift abgeholfen, welche in demselben speculativen und systematischen Geiste geschrieben, und dabey eher eines zusammen gedrängten und doch verständlichen Auszuges fähig ist; ich meine das System des transscendentalen Idealismus von Fr. W. J. Schelling, (1800). Ohne Zweifel hat sich dieser schon durch seine Naturphilosophischen Schriften soseh um die Wissenschaft verdiente Philosoph auch durch diese Schrift — (eine consequente und vollständig durchgeführte Darstellung des transscendentalen Idealismus) — ein großes Verdienst erworben, deren Vorzüge jedoch weitläuftiger zu erörtern, hier so wenig an seiner Stelle seyn würde, als eine ausführliche Vergleichung derselben mit Fichte's eignen Schriften anzustellen. Hier ist es nur darum zu thun, das Wesentliche der neuen Theorie der Erkenntniß, welche man hier mit dem Namen des transscendentalen Idealismus bezeichnet, darzustellen, und dieser Zweck wird

meine ich, am besten durch die Darstellung des Ganges und der Hauptsätze der Schellingschen Schrift erreicht werden, sowohl weil in derselben die transscendental-idealistische Denkart durch das ganze System der Handlungen des menschlichen Geistes durchgeführt, als auch weil sie darin zur Erklärung der Aussprüche und Thatsachen des gemeinen Menschenverstandes angewandt worden ist. Nur daß man in einem dürftigen Abrisse, der blos das charakteristische eines Systems enthalten soll, keine Beweise seiner Behauptungen erwarte. —

In der Einleitung von S. 1—23 wird zuerst der Begriff der Transscendental-Philosophie bestimmt. Ihr Charakter sey, daß sie vom Subjektiven als dem Ersten und Absoluten ausgehe, und das Objektive aus ihm entstehen lasse. — Die Natur der transscendentalen Betrachtungsart müsse darin bestehen, daß in ihr auch das, was in allem andern Denken, Wissen oder Handeln das Bewußtseyn flieht und absolut nicht-objektiv ist, zum Bewußtseyn gebracht und objektiv werde, kurz,

in einem beständigen sich selbst Objekt-werden des Subjektiven. — Darauf wird, nach einer vorläufigen Eintheilung der Transscendental-Philosophie, das Organ derselben in den innern Sinn, das innere intellektuelle Anschauen, den ästhetischen Akt der Einbildungskraft gesetzt, oder deutlicher, in das Produciren der ursprünglichen Handlungen der Intelligenz und Reflektiren auf dieselbe.

In Rücksicht auf den gemeinen Menschenverstand sey es nicht etwa darum zu thun, zu beweisen, daß wahr sey, was er für wahr hält, sondern nur darum, die Unvermeidlichkeit seiner Täuschungen aufzudecken. Es sey zu dem Behuf nothwendig, nicht nur, daß das innere Triebwerk unserer geistigen Thätigkeit aufgeschlossen, der Mechanismus des nothwendigen Vorstellens enthüllt, sondern auch, daß gezeigt werde, durch welche Eigenthümlichkeit unserer Natur es nothwendig ist, daß, was blos in unserem Anschauen Realität hat, und als etwas ausser uns Vorhandenes reflektirt wird. — In dem

wird das Princip des transscendentalen Idealismus aufgestellt. — Es muß, wird behauptet, wenn es überhaupt ein Wissen geben soll, auch eine Grenze, ein absolutes Princip des Wissens innerhalb des Wissens selbst geben. Dieses erste Wissen ist für uns ohne Zweifel das Wissen von uns selbst, oder, das Selbstbewußtseyn, und dies ist zugleich Princip der Transscendental-Philosophie als Wissenschaft.

Es muß nemlich, wenn es was absolut Wahres geben soll, ein Punkt gefunden werden, worin das identische Wissen zugleich synthetisch ist; das ist soviel als, ein Punkt, in welchem das Objekt und sein Begriff, der Gegenstand und seine Vorstellung ursprünglich, schlechthin und ohne alle Vermittlung Eins sind, d. h., ein Punkt, wo die vollkommenste Identität des Seyns und des Vorstellens ist, oder endlich, wo Subjekt und Objekt unvermittelt Eins sind. Diese Identität kann nur da existiren, wo das Vorgestellte zugleich auch das Vorstellende, das

Angeschaute auch das Anschauende ist, nemlich im Selbstbewußtseyn, dem Akt, wodurch sich das Denkende unmittelbar zum Objekt wird. Der Begriff, welcher durch diesen Akt zu Stande kommt, ist der des Ich; seine ganze Realität beruht auf diesem Akt, und es ist selbst nichts, als dieser Akt. Das Ich ist kein Ding, keine Sache, sondern ist reiner Akt, reines Thun. Soll es ein Wissen vom Ich geben, so ist dies ein Wissen, das zugleich ein Produciren seines Objekts ist, eine intellektuelle Anschauung, welche das Organ alles transscendentalen Denkens ist. Diese Anschauung kann nicht demonstrirt, sondern nur gefordert werden; daher ist das Ich, als Princip der Philosophie, selbst nur etwas, das postulirt wird. (Die Transscendental-Philosophie geht von keinem Theorem, von keinem Daseyn, sondern von einem freien Handeln aus). Was nun durch den ursprünglichen Akt der intellektuellen Anschauung entsteht, kann in einem Grundsatz ausgedrückt werden, den man den ersten Grundsatz der Philosophie nennen kann. Nun entsteht uns durch dieselbe das Ich, in so fern es sein ei-

gen Produkt, Producirendes zugleich und Producirtes ist. Diese Identität zwischen dem Ich wird ausgedrückt in dem Satz Ich = Ich, welcher der einzig mögliche zugleich identische und synthetische ist, also auch das Princip alles Wissens ausdrückt. — In dem

zweiten Hauptabschnitt

wird eine allgemeine Deduktion des transscendentalen Idealismns geführt, und damit zugleich der Unterschied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie abgeleitet. Aus dem Selbstbewußtseyn nemlich selbst, als in welchem das Ich für sich selbst begränzt wird, wird die Coexistenz zweier Thätigkeiten im Ich deducirt, deren eine, die in's Unendliche gehende Thätigkeit, weil sie allein reel begränzbar ist, die reelle, auch objektive; die andere, an sich unbegränzbare, die ideelle, anschauende, subjektive genannt wird. Diese muß von der Art seyn, daß durch sie zugleich der Grund des Begränztwerdens der objektiven und des Wissens um dieses Begränztwerden gegeben ist, so daß für die objektive, angeschaut und begränzt

werden, ein und dasselbe seyn muß. Beide Thätigkeiten setzen sich wechselseitig voraus. —

In der theoretischen Philosophie wird die Idealität der Schranke erklärt, oder, wie die Begränztheit, die ursprünglich nur für das freie Handeln existirt, Begränztheit für das Wissen werde; in der praktischen die Realität derselben, oder, wie die Begränztheit, die ursprünglich eine blos subjektive ist, objektiv werde. Beide setzen sich wechselseitig voraus. — (S. 63—79). Im

dritten Hauptabschnitt

wird das System der theoretischen Philosophie aufgestellt. Hierbey verfährt der Verfasser so, daß er zuerst den absoluten Akt des Selbstbewußtseyns deducirt, und dann die darin enthaltenen mehrern einzelnen Akte aufsucht.

I.

Das Selbstbewußtseyn, das Ich, ist nach dem vorhergehenden = einer Handlung, in

welcher zwey entgegengesetzte Thätigkeiten sind, eine die begränzt wird, und eine die begränzend ist. Aber weder die eine, noch die andere ist die, welche wir Ich nennen. Denn durch keine für sich allein kommt es zum Selbstbewußtseyn. Das Ich ist also eine zwischen ihnen schwebende, eine zusammengesetzte Thätigkeit, das Selbstbewußtseyn selbst ein synthetischer Akt; und zwar muß in dieser einen Handlung des Selbstbewußtseyns, weil der Widerstreit jener Thätigkeiten ein unendlicher ist, eine Unendlichkeit von Handlungen enthalten seyn, d. h., sie muß eine absolute Synthesis seyn, durch welche zugleich alles gesetzt ist, was für das Ich überhaupt gesetzt ist. — (S. 80—91).

II.
Deduktion der Mittelglieder der absoluten Synthesis.

Jene in dem absoluten Akt des Selbstbewußtseyns zusammengedrängte Unendlichkeit von Handlungen ganz zu durchschauen, ist Gegenstand einer unendlichen Aufgabe. Die Philosophie kann also nur diejenigen Handlun-

gen, die in der Geschichte des Selbstbewußtseyns gleichsam Epoche machen, aufzählen und in ihrem Zusammenhange miteinander aufstellen. Sie ist also eine freie Wiederholung der ursprünglichen Reihe von Handlungen, in welchen der eine Akt des Selbstbewußtseyns sich evolvirt, oder eine Geschichte des Selbstbewußtseyns, die verschiedene Epochen hat und durch welche jene eine absolute Synthesis successiv zusammengesetzt wird. — (S. 91 — 99).

Erste Epoche.

Von der ursprünglichen Empfindung bis zur produktiven Anschauung.

A.

Aufgabe, zu erklären, wie das Ich dazu komme, sich als begränzt anzuschauen.

Auflösung.

Die reelle Thätigkeit wird in dem ursprünglichen Akt des Selbstbewußtseyns begränzt, aber noch ohne es für das Ich selbst zu seyn. Wie kann nun, ist hier die Frage,

das reelle Ich auch für das ideelle begränzt seyn? oder, wie kommt das Ich dazu, sich als begränzt anzuschauen? Das Ich (die ideelle Thätigkeit) kann die reelle Thätigkeit nicht als identisch anschauen mit sich, ohne zugleich das negative in ihr, was sie zu einer nicht ideellen macht, als etwas sich fremdes zu finden. Dies negative ist die Grenze. Sie kann nur als ein Zufälliges, Gefundenes, d. h., dem Ich fremdes, seiner Natur Entgegengesetztes erscheinen, d. h., als Etwas, was nicht durch das Ich als Anschauendes gesetzt ist, d. h., das Ich findet das Begränztseyn als gesetzt durch ein dem Ich entgegengesetztes, durch das Nicht-Ich. Das Ich kann also sich nicht anschauen als begränzt, ohne dieses Begränztseyn als Affektion eines Nicht-Ichs anzuschauen (das nennt man, empfinden).

Aber das Ich findet jenes Entgegengesetzte, wodurch es sich begränzt findet, doch nur in sich. Aber ein Ich ist nichts als Thätigkeit; dem Ich kann also nichts entgegengesetzt seyn, als die Negation der Thätig-

keit. Das Ich findet etwas Entgegengesetztes in sich, heißt also, es findet in sich aufgehobene Thätigkeit. — Das Empfundene ist also nichts vom Ich Verschiedenes; es empfindet nur sich selbst. Der Grund, daß uns die Begränztheit erscheint, als etwas von uns unabhängiges, nicht durch uns hervorgebrachtes, liegt darin, daß der Akt, wodurch alle Begränztheit gesetzt wird, nicht zum Bewußtseyn kommt. Das Ich nemlich wird begränzt dadurch, daß es sich anschaut; nun kann aber das Ich nicht zugleich sich anschauen, und sich anschauen als anschauend, also auch nicht sich anschauen, als begränzend. — (S. 100—120). —

B.

Aufgabe, zu erklären, wie das Ich sich selbst als empfindend anschaue.

Das Ich war im vorhergehenden Moment nur Empfundenes für sich selbst, weil es überhaupt begränzt war. Empfindendes für sich selbst kann es nur werden dadurch, daß die ideelle Thätigkeit die Grenze, d. h.,

die Passivität überhaupt bestimmt, ihr eine bestimmte Sphäre gibt. Dies ist ein Produciren. Das Ich kann nun die Sphäre nicht produciren, ohne thätig zu seyn, aber es kann eben so wenig die Sphäre, als eine Sphäre der Begränztheit produciren, ohne eben dadurch selbst begränzt zu werden. Jene Handlung des Producirens ist also die absoluteste Vereinigung von Activität und Passivität. — Das Ich wird sich als in seiner Activität begränzt zum Objekt, d. h., es wird ein Empfindendes für sich selbst. Oder: Im ersten Akt (dem des Selbstbewußtseyns) wird das Ich überhaupt angeschaut und dadurch, durch das Angeschautwerden begränzt. Im zweiten Akt wird es nicht überhaupt, sondern bestimmt angeschaut, als begränzt; aber es kann nicht angeschaut werden als begränzt, ohne daß die ideelle Thätigkeit die Grenze überschreitet. Dadurch entsteht im Ich ein Gegensatz zweier Thätigkeiten, die als Thätigkeiten eines und desselben Ichs unwillkührlich in einer dritten, zugleich ideellen und reellen, vereinigt werden, in welcher ein wechselseitiges Bedingtseyn von

Afficirtseyn und Thätigkeit nothwendig ist, oder in welcher das Ich ideell ist nur in sofern es zugleich reell ist, und umgekehrt, wodurch also das Ich sich als empfindend zum Objekt wird. — In dieser dritten Thätigkeit ist das Ich schwebend zwischen der über die Grenze hinausgegangenen und der gehemmten Thätigkeit. Durch jenes Schweben des Ichs erhalten beide einen wechselseitigen Bezug aufeinander und werden als Entgegengesetzte fixirt. Die über die Grenze hinausgegangene nun zum Objekt gewordene ideelle Thätigkeit verschwindet jetzt als solche aus dem Bewußtseyn und wird in das Ding an sich verwandelt. Die reelle wird sich durch dieselbe Handlung in das dem Ding an sich Entgegengesetzte, d. h., in das Ich an sich verwandeln. — Dieser Widerspruch in der Empfindung zwischen dem Ich und etwas ausser ihm, oder eigentlich, zwischen ideeller und reeller Thätigkeit muß wieder vereinigt werden durch eine dritte Thätigkeit. Dies ist eine anschauende, und zwar, weil das Empfinden schon ein Anschauen ist, ein Anschauen in der zweiten Potenz, oder ein produktives Anschauen. (S. 120—146). —

C.

Theorie der produktiven Anschauung.

I.

Deduktion derselben.

Jene Entgegengesetzten sind an sich schlechterdings nicht vereinbar. Es wird, um sie zu vereinigen, eines höhern bedürfen, was sie zusammenfaßt. Dies ist das Ich selbst in der höhern Potenz, oder das zur Intelligenz erhobene Ich. — Jene Entgegengesetzten werden also nur durch ein Handeln des Ichs zusammen gehalten. Weil aber das Ich keine Anschauung seiner selbst in diesem Handeln hat, so geht die Handlung im Bewußtseyn gleichsam unter, und nur der Gegensatz bleibt als Gegensatz zwischen dem Ich und dem Ding an sich im Bewußtseyn zurück. — Durch jenes Handeln sollen sie aber vereinigt werden, welches nur dadurch geschehen kann, daß sie sich unmittelbar auf ein drittes Gemeinschaftliches reduciren. Erst indem dies geschieht, heben sie sich unmittelbar als Thätigkeiten auf. Das dritte, was aus ihnen entsteht, kann nun weder Ich, noch Ding an

sich, sondern nur ein in der Mitte zwischen beiden liegendes Produkt seyn. — Dieses Gemeinschaftliche, das Produkt beider Thätigkeiten, muß als Produkt entgegengesetzter Thätigkeiten ein Endliches seyn. Die beiden Thätigkeiten müssen in ihm, nicht als identische, sondern als entgegengesetzte, die sich wechselseitig das Gleichgewicht halten, vorkommen. Dann werden beide zwar nicht aufhören, Thätigkeiten zu seyn, aber sie werden nicht als Thätigkeiten erscheinen. Es muß sich darin die Spur beider Thätigkeiten unterscheiden lassen, der einen, welche schlechthin positiv ist und die Tendenz hat, in's Unendliche sich auszubreiten, die andere, welche als die entgegengesetzte auf die absolute Endlichkeit geht und eben deswegen nur als die einschränkende der positiven erkennbar ist. — Sie können aber nicht in einem und demselben Produkt vereinigt seyn, ohne eine dritte, welche die synthetische beider ist. — Dies Produkt ist die Materie. (S. 146 — 169). —

Unter II wird in der Deduktion der Materie gezeigt, wie jene Thätigkeiten als

Kräfte der Materie erscheinen und dieselbe construiren. Die positive, reelle, erscheint als die Expansiv-Kraft; die negative, ideelle als die Attraktiv-Kraft; die synthetische Thätigkeit des Ich's in der Anschauung als die die Construktion der Materie vollendende Schwerkraft. —

Zugleich wird eine Anwendung auf die Erscheinungen des Magnetismus, Elektricismus und Galvanismus gemacht. (S. 169 — 185).

In der allgemeinen Anmerkung zur ersten Epoche (von S. 185 bis 192) wird gezeigt, wie sich die drey bis jetzt entwickelten Akte des Selbstbewußtseyns (nemlich der noch bewußtlose Akt des Selbstbewußtseyns, der Akt der Empfindung, und der, wodurch das Ich sich als empfindend zum Objekt wird) in den drey Momenten der Construktion der Materie wieder finden. —

Zweite Epoche.

Von der produktiven Anschauung bis zur Reflexion.

D.

Aufgabe zu erklären, wie das Ich dazu komme, sich selbst als produktiv anzuschauen?

Soll das Ich sich selbst als producirend anschauen, so muß ihm unmittelbar durch die Produktion wieder eine ideelle Thätigkeit entstehen, vermöge welcher es sich in derselben anschaut. — Jene, die produktive, und diese, die ideelle Thätigkeit sind beide ihrem Princip nach identisch, nemlich anschauend; sie unterscheiden sich dadurch, daß diese eine einfache, jene eine zusammengesetzte anschauende Thätigkeit ist. Diese geht auf das Ich und das Ding zugleich, und daher zugleich zum Theil über die zwischen beiden zufällig bestimmte Grenze, über das Ich selbst hinaus, und erscheint in sofern als äussere Anschauung. Jene, die einfache anschauende Thätigkeit, bleibt innerhalb des Ich's und kann in sofern innere Anschauung heissen. — Also — soll

das Ich sich selbst anschauen als producirend, so müssen erstens innere und äussere Anschauung, innerer und äusserer Sinn, in ihm sich trennen; zweitens, es muß eine Beziehung beider aufeinander statt finden. — Das Beziehende des äussern und innern Sinnes ist selbst wieder der innere Sinn, denn der äussere ist nur der Begränzte innere. Der innere Sinn ist nichts anderes, als die unbegränzbare Tendenz des Ich's, sich selbst anzuschauen, welche das eigentliche thätige und construirende Princip in der äussern Anschauung mit Begriffen ist. —

Von dieser ganzen Handlung kann im Bewußtseyn nichts zurückbleiben, als auf der einen Seite das Angeschaute, das sinnliche Objekt, auf der andern das Ich, als ideelle Thätigkeit, die aber jetzt innerer Sinn ist. — Von einer äussern Anschauung als Akt und von dem Dinge an sich kommt im empirischen Bewußtseyn nichts vor. —

II.

Das sinnliche Objekt und der innere Sinn

zusammen machen das Ich empfindend mit Bewußtseyn. Es ist nun die Aufgabe: wie das Ich sich als empfindend mit Bewußtseyn zum Objekt werde?

Es geschieht nur dadurch, daß es das Objekt, als das blos Angeschaute, mithin Bewußtlose, sich selbst als dem Bewußten (mit Bewußtseyn empfindenden) entgegensetzt. Es kann aber das Objekt sich nicht entgegensetzen, ohne sich eingeschränkt und gleichsam contrahirt zu fühlen auf einen Punkt. Dieses Gefühl ist kein anderes, als was man durch das Selbstgefühl bezeichnet, mit welchem alles Bewußtseyn anfängt. — Indem das Ich sich das Objekt entgegensetzt, entsteht ihm also das Selbstgefühl, d. h., es wird sich als reine Intensität, als Thätigkeit, die nur nach einer Dimension sich expandiren kann, aber jetzt auf einen Punkt zusammengezogen ist, zum Objekt; aber eben diese nur nach einer Dimension ausdehnbare Thätigkeit ist, wenn sie sich selbst Objekt wird, Zeit. — Das Objekt wird ihm als Negation aller Intensität, d. h., als reine Extensität erscheinen.

müssen. — Also kann das Ich sich das Objekt nicht entgegensetzen, ohne daß in ihm äussere und innere Anschauung sich trennen, und durch Raum und Zeit zum Objekt werden.

III.

In der ersten Construktion des Objekts waren aber äusserer und innerer Sinn zugleich begriffen. Es ist weder blos innerer, noch blos äusserer, sondern innerer und äusserer Sinn zugleich, so, daß beide wechselseitig durcheinander eingeschränkt werden. Es können also in ihm auch Raum und Zeit nur zugleich und ungetrennt voneinander entstehen. Beide werden durcheinander endlich, d. h., durcheinander bestimmt und gemessen. Das Objekt ist also äusserer Sinn bestimmt durch den innern.

Dasjenige im Objekt, was dem innern Sinn entspricht, oder was nur eine Größe in der Zeit hat, wird als das schlechthin Zufällige oder Accidentelle erscheinen; dasjenige hingegen, was am Objekt dem äussern Sinn

entspricht, oder was eine Größe in dem Raum hat, wird als das Nothwendige oder als das Substantielle erscheinen. So wie also das Objekt Extensität und Intensität zugleich ist, eben so ist es auch Substanz und Accidenz zugleich, beide sind in ihm unzertrennlich, und nur durch beide zusammen wird das Objekt vollendet. Was am Objekt Substanz ist, hat nur eine Größe im Raum, was Accidenz, nur eine Größe in der Zeit. Durch den erfüllten Raum wird die Zeit fixirt, durch die Größe in der Zeit wird der Raum auf bestimmte Art erfüllt. — So ist für den Philosophen im Ich Raum und Zeit, im Objekt Substanz und Accidenz unterscheidbar geworden; wie aber werden sie es auch dem Ich selbst? — Raum und Zeit können dem Ich nur dadurch wieder zum Objekt werden, daß sie aus dem Ich herauskommen; das ist nur möglich dadurch, daß das Ich auf's Neue producirt. Dieses zweite Produciren müßte dem ersten entgegengesetzt seyn, dadurch daß das erste das einschränkende des zweiten ist, nicht so, daß das zweite Produciren überhaupt, sondern nur, daß die bestimmte Be-

gränztheit, das Accidentelle desselben, durch das erste bestimmt ist. Aber nur das Accidentelle im Ersten kann den Grund des Accidentellen im zweiten enthalten. Denn daß C durch B auf diese bestimmte Art begränzt ist, ist nur dadurch möglich, daß B selbst auf bestimmte Art begränzt ist. — Dadurch nun, daß B ein accidentelles in C bestimmt, trennt sich im Objekt Substanz und Accidenz; die Substanz beharret, während die Accidenzien wechseln, der Raum ruht, während die Zeit verfließt; beide werden also dem Ich als getrennt zum Objekt. Aber eben dadurch sieht sich auch das Ich in einen neuen Zustand, nemlich in den der unwillkührlichen Succession der Vorstellungen versetzt. — Die Intelligenz selbst kann aber das Accidentelle von B als den Grund von dem in C nur dadurch anerkennen, daß sie beide einander entgegensetzt und zugleich aufeinander bezieht. Wie ist es aber zu begreifen, daß beide aufeinander bezogen werden können, da das Ich jetzt nichts ist, als eine Succession von Vorstellungen, deren eine die andere verdrängt? Nur dadurch, daß das Ich, indem es von B auf

C getrieben wird, zugleich wieder auf B zurückgetrieben wird. Nemlich eben so, wie B den Grund einer Bestimmung in C enthielte, müßte C hinwiederum den Grund einer Bestimmung in B enthalten. Nun kann aber diese Bestimmung in B nicht gewesen seyn, ehe C war —. Also in einem und demselben untheilbaren Moment, in welchem C durch B bestimmt wird, müßte hinwiederum auch B durch C bestimmt werden. — Das Verhältniß der Wechselwirkung. — Es ist überhaupt kein Causalitäts-Verhältniß construirbar, ohne Wechselwirkung; denn es ist keine Beziehung der Wirkung auf die Ursache möglich, wenn nicht die Substanzen als Substrate des Verhältnisses durcheinander fixirt werden. — Durch die Wechselwirkung wird die Succession fixirt, es wird Gegenwart, und dadurch jenes Zugleichseyn von Substanz und Accidenz im Objekt wieder hergestellt; B und C sind beide zugleich Ursache und Wirkung; als Ursache Substanz, als Wirkung Accidenz. —

Mit der Wechselwirkung ist zugleich auch

der Begriff der Coexistenz abgeleitet. Sie ist nichts anderes als ein wechselseitiges Fixiren der Substanzen durcheinander. Wird dieses Handeln der Intelligenz ideell, d. h., mit Bewußtseyn reproducirt, so entsteht mir dadurch der Raum als blose Form der Coexistenz, oder des Zugleichseyns. — Das Zugleichseyn selbst ist die Vereinigung des Raumes und der objektiv gewordenen Zeit. —

Dies die vollständige Deduktion der Kategorieen der Relation, und da es ursprünglich keine andere, wie diese, gibt, aller Kategorieen, nicht für die Intelligenz selbst, wohl aber für den Philosophen. —

(Darauf wird noch 1) die Voraussetzung erörtert, daß in der Intelligenz selbst der Grund eines fortwährenden Producirens liege; 2) die Schwierigkeit gehoben, wie das empirische Bewußtseyn mit einem gegenwärtigen Objekt anfangen und eben dadurch vermöge des Causal-Verhältnisses eine Mehrheit von Substanzen voraussetzen könne).

IV

Die Wechselwirkung war bis jetzt nur relative, nicht absolute Synthesis, wodurch alle Substanzen verbunden wurden, oder eine Anschauung der ganzen Succession der Vorstellungen. — Es läßt sich nun schlechterdings nicht denken, wie diese ganze Succession zum Objekt werde, ohne ein Begränztwerden dieser Succession, welche an sich in's Unendliche geht. — Weil aber die Intelligenz nicht aufhören kann, zu produciren, so wird ihr jene Succession von Vorstellungen nicht begränzt werden können, ohne innerhalb dieser Begränztheit wieder unendlich zu seyn. — Die Intelligenz muß also diese Succession anschauen, als in sich selbst zurücklaufend; durch diese Anschauung wird ihr ein neues Produkt entstehen, das organische. —

Als Deduktion der organischen Natur folgt nun die Beantwortung folgender Fragen:

1) Warum ist eine organische Natur überhaupt nothwendig?

2) Warum ist eine Stuffenfolge in der organischen Natur nothwendig?

3) Warum ist ein Unterschied zwischen belebten und unblebten Organisationen?

4) Was ist der Grundcharakter aller Organisation? —

V.

Im gegenwärtigen Moment des Bewußtseyns verliert sich die Intelligenz in ihrem Organismus, den sie als ganz identisch mit sich anschaut, und gelangt abermals nicht zur Anschauung ihrer selbst. — Durch den Organismus ist aber zugleich ihr Kreiß des Producirens geschlossen. Es muß also die letzte Handlung, wodurch in die Intelligenz das vollständige Bewußtseyn gesetzt wird, ganz ausserhalb der Sphäre des Producirens fallen. — (S. 193 — 27 .) —

Dritte Epoche.

Von der Reflexion bis zum absoluten Willensakt.

I.

Da die Intelligenz, so lange sie anschauend ist, mit dem Angeschauten Eins ist, so wird sie zu keiner Anschauung ihrer selbst ge=

langen können, ehe sie sich d. h., ihr Handeln als solches, absondert von dem, was ihr in diesem Handeln entsteht, von den Produkten. Dies Absondern heißt Abstraktion. Sie ist also erste Bedingung der Reflexion. Dadurch entsteht der Begriff. Er stimmt mit seinem Objekt überein, weil er ursprünglich mit ihm Eins ist. Durch eine besondere Handlung, das Urtheil, werden erst Objekt und Begriff sich entgegen gesetzt, dann wieder auf einander bezogen und sich gleich gesetzt. — Diese Beziehung ist nur möglich durch das Schema, oder die sinnlich angeschaute Regel der Hervorbringung eines empirischen Gegenstandes. Jenes Abstraktionsvermögen vom einzelnen Objekte setzt also wieder ein höheres voraus, kraft dessen die Handlungsweise, wodurch das Objekt überhaupt entsteht, vom Objekte selbst unterschieden werde.

II.

Indem durch diese höhere, transscendentale Abstraktion, aller Begriff aus der Anschauung weggenommen wird, wird das Anschanen ein völlig, in jeder Rücksicht, unbstimmtes. — Dies allgemeine, begrifflose

Anschauen, wenn es selbst wieder angeschaut wird, ist der Raum. Aus dem Begriffe aber wird dadurch der anschauungslose Begriff, die blose reine Bestimmtheit.

III.

Wie der an sich völlig anschauungslose Begriff mit der an sich völlig begrifflosen Anschauung des Raumes sich zum Objekt wieder verbinde, ist ohne ein Vermittelndes nicht denkbar. Dies Vermittelnde ist das transscendentale Schema, oder die sinnliche Anschauung der Regel, nach welcher ein Objekt überhaupt hervorgebracht werden kann. — Es vermittelt am ursprünglichsten innern und äussern Sinn; es ist die Zeit, nicht in so fern sie blos innerer Sinn, sondern in sofern sie selbst Objekt der äussern Anschauung wird, also in so fern sie Linie, d. h., nach einer Richtung ausgedehnte Gröse ist. — Hieraus läßt sich der ganze Mechanismus der Kategorieen vollständig auseinander legen (welches durch die That selbst bewiesen wird.)

IV.

Die transscendentale Abstraktion wurde postulirt als Bedingung der empirischen, diese als Bedingung des Urtheils. Jedem Urtheil, auch dem gemeinsten, liegt also jene Abstraktion zum Grunde, und das transscendentale Abstraktionsvermögen, oder das Vermögen der Begriffe a priori ist in jeder Intelligenz so nothwendig, als das Selbstbewußtseyn selbst. Aber die Bedingung kommt vor dem Bedingten nicht zum Bewußtseyn, und die transscendentale Abstraktion verliert sich im Urtheil, oder in der empirischen.

Wie nun auch die transscendentale Abstraktion nebst ihrem Resultat wieder in's Bewußtseyn gesetzt werde, wird nur durch eine Handlung zu erklären seyn, welche in Bezug auf das gemeine Bewußtseyn nicht mehr nothwendig seyn kann. — Da nun aber durch diese Handlung allein das Ich sich absolut über alles Objekt erheben und sich selbst als Intelligenz erkennen kann, diese Handlung aber aus keiner andern in der Intelligenz wohl erklärbar ist; so reißt hier die Kette der theoretischen Philosophie ab, und es bleibt in An=

sehung derselben nur die absolute Forderung übrig: es soll eine solche Handlung in der Intelligenz vorkommen, wodurch die theoretische Philosophie in's Gebiet der praktischen tritt. — Hypothetisch diese Handlung angenommen, so stehen jetzt zuerst die objektive Welt und die Intelligenz im Bewußtseyn selbst einander gegenüber. — Alles trennt sich, was in der ursprünglichen Synthesis der Anschauung vereinigt war. —

In der allgemeinen Anmerkung wird dargethan, daß alle unsere Erkenntnisse eben sowohl a priori als a posteriori genannt werden können, oder vielmehr, daß unsere Erkenntniß ursprünglich weder a priori noch a posteriori ist, indem dieser ganze Unterschied blos und lediglich in Bezug auf das philosophische Bewußtseyn gemacht werde. — (S. 277 — 321.)

Vierter Hauptabschnitt.
System der praktischen Philosophie.

A.

Erster Satz: Die absolute Abstrak-

tion, d. h., der Anfang des Bewußtseyns, ist nur erklärbar aus einem Selbstbestimmen, oder einem Handeln der Intelligenz auf sich selbst. —

Dieses Selbstbestimmen heißt Wollen. Die Intelligenz wird also nur durch das Medium des Wollens sich selbst Objekt. Der Willensakt ist also die vollkommenste Auflösung unseres Problems, wie die Intelligenz sich als anschauend erkenne. — Durch diesen absoluten Akt der Selbstbestimmung wird zugleich die Welt für die Intelligenz wirklich objektiv. Denn eben dadurch, daß die Intelligenz sich als producirend anschaut, trennt sich das blos ideelle Ich von demjenigen, welches ideell und reell zugleich, also jetzt ganz objektiv und vom blos ideellen völlig unabhängig ist. Die Welt erscheint ihr daher als wirklich objektiv, d. h., ohne ihr Zuthun vorhanden. Diese, durch das bewußtlose Produciren entstandene Welt, fällt jetzt mit ihrem Ursprung gleichsam hinter das Bewußtseyn. Die Intelligenz producirt von nun an mit Bewußtseyn eine ganz neue Welt

welche abzuleiten der Gegenstand der folgenden Untersuchung ist." —

(Mit diesem Akt, mit welchem die praktische Philosophie anfängt, wird die theoretische vollendet. Weil dadurch zugleich die Theorie der Vorstellung vollendet ist; so werden von deu folgenden Theilen der Schrift, welche das System des transcendentalen Idealismus zur Vollendung hinausführen, nur die allgemeinsten Momente angezeigt.) —

Zweiter Satz: Der Akt der Selbstbestimmung oder das freie Handeln der Intelligenz auf sich selbst ist nur erklärbar aus dem bestimmten Handeln einer Intelligenz ausser ihr.

Zur Erläuterung desselben werden folgende Probleme aufgelößt:

1) Wie und auf welche Art kann das Handeln einer Intelligenz ausser uns auch nur indirekter Grund einer freien Selbstbestimmung in uns seyn? —

2) Wie läßt sich jenes indirekte Verhältniß, oder eine vorherbestimmte Harmonie zwischen Intelligenzen denken? —

3) Wie kann noch vor dem Bewußtseyn der Freyheit die Freyheit in mir eingeschränkt werden? —

C.

Aufgabe, zu erklären, wodurch dem Ich das Wollen wieder objektiv werde.

Auflösung,

dritter Satz: Das Wollen richtet sich ursprünglich nothwendig auf ein äusseres Objekt.

(In der weitern Entwicklung dieses Satzes stellt der Verfasser die Frage auf: wie das freie Handeln Causalität haben könne in der objektiven Welt? und wird dadurch zur Erörterung des absoluten Willens; welcher als categorischer Imperativ oder Sittengesetz erscheint, und des Naturtriebes, oder eigennützigen Triebes, und der beide verbindenden Will=

führ veranlaßt. Aus der von neuem entstehenden Frage: wie diese das Objektive zu bestimmen vermöge? entwikelt sich die Deduktion der Nothwendigkeit der Rechtsverfassung, welche dann zur Philosophie der Geschichte hinführt, diese endigt mit dem Glauben an das Absolute, oder der Religion. Von S. 364 — 442.) —

Darauf führt die sechste Aufgabe, nemlich zu erklären, wie das Ich selbst der ursprünglichen Harmonie zwischen Subjektiven und Objektiven bewußt werden könne

zu einem Produkte, in welchem die bewußte und bewußtlose Thätigkeit zusammen treffen; und da dies nur ein solches seyn kann, das zwekmässig ist, ohne zwekmässig hervorgebracht zu seyn, zu dem Princip aller Theologie, deren Hauptsätze in dem fünften Hauptabschnitt entwickelt werden. — Da aber durch die Natur, in so fern sie zwekmässig ist, sich zwar dem Philosophen aber nicht dem Ich selbst, die ursprüngliche Identi-

tät der bewußten und bewußtlosen Thätigkeit als eine solche darstellt, deren letzter Grund im Ich selbst liegt: dies letztere aber doch die Aufgabe der ganzen Wissenschaft war: so muß weiter nach der Auflösung derselben geforscht werden. Sie wird endlich gefunden in dem Genie= oder Kunstprodukt, wodurch für das Ich selbst bewußte und bewußtlose, subjektive und objektive Thätigkeit, Freiheit und Nothwendigkeit, Unendlichkeit und Endlichkeit, sich auf eine weiter unerklärbare Weise vereinigen sollen. Dies führt der Verfasser in dem sechsten und letzten Hauptabschnitt aus, welcher die Hauptsätze der Philosophie der Kunst enthält, wodurch zugleich das ganze System des transcendentalen Idealismus in seinen Anfangspunkt zurück geführt, d. h, vollendet wird.) —

Soviel aus diesem treflichen, mit einer seltenen Consequenz, Präcision und Klarheit geschriebenen Buche. Es läßt sich wohl erwarten, daß durch diese Schrift das System des transcendentalen Idealismus eifriger studiert

werden und mehr Anhänger bekommen wird, als er bisher, ungeachtet aller Talente und aller angestrengten Bemühungen, die sein erster consequenter Darsteller, Fichte, für ihn geltend zu machen suchte, zu haben sich rühmen konnte. Uebrigens ist es leicht zu erklären, warum dies System bey allem dem Geräusch, das es seit mehreren Jahren machte, doch nur von wenigen anhaltend und ernstlich studiert, und von noch wenigern gefaßt und mit Ueberzeugung angenommen wurde. Das größte in ihm selbst liegende Hinderniß ist die Betrachtungsart, oder Geistesstimmung, in welche man sich schon um es zu fassen, vielmehr noch, um nach seinen Principien zu philosophiren, zu versetzen im Stande seyn muß. Sie erfordert nemlich nichts geringeres, als daß man sich aus der natürlichen Ansicht der Dinge, aus dem Standpunkte des gemeinen Menschenverstandes gänzlich zu entrücken, von Allem zu abstrahiren, sich nur auf sich selbst zu richten, und in dieser (wie Schelling selbst sagt) nicht natürlichen, sondern künstlichen Betrachtungsart auszudauern vermöge. Hierdurch allein wird diese Philosophie, auch un-

ter den günstigsten äussern Umständen, immer nur auf eine sehr kleine Zahl von Menschen eingeschränkt werden. Aber auch die äussern Umstände waren der Verbreitung desselben bis jetzt nichts weniger als günstig. Die Gegner der kritischen Philosophie überhaupt wurden noch viel mehr Gegner dieses aus ihr entsprungenen Systems, weil es sich noch weiter, als Kant selbst gethan hatte, von ihren (dogmatischen) Principien entfernte. Die Anhänger der Kantischen Lehren konnten es theils nicht leiden, daß man ihren Meister schon wieder meistern wollte, theils vermochten sie es nicht, sich von ihrem unbekannten Ding an sich, als dem Träger der Erscheinungen gänzlich loszureissen, und ihren bloß formalen Idealismus mit dem consequenten transcendentalen zu vertauschen. Einige Anwendungen, die Fichte von seinen Grundsätzen machte, mochten ebenfalls, weil sie vielen seine Philosophie als gefährlich oder als verstandlos erscheinen liesen, etwas dazu beitragen, von einem unbefangenen Studio derselben abzuschreken. Dem sey aber wie ihm wolle, die Wahrheit hängt nicht von dem Beifall der

grössern Menge ab. — Angemessener dem Zweck dieser Abhandlung würde es seyn, auf die Gegenschriften, die wieder dies System in Menge erschienen, genauere Rücksicht zu nehmen, wenn sie nemlich entweder wirklich erhebliche Einwürfe enthalten, oder sonst die Lehre von der Natur und Gewißheit der Erkenntniß aufzuhellen scheinen sollten. Da aber bisher alle Einwürfe gegen Fichte's Behauptungen sich auf die zwey zurükführen lassen, entweder, daß sein System transscendent und Metaphysik sey, weil er über den ursprünglichen Verstandesgebrauch hinaus zu dem Ich an sich hinüber geschritten sey, oder, daß sein Princip nur logisch sey, nur für formale und analytische Sätze Gültigkeit habe, keinesweges aber die Philosophie als eine reele Wissenschaft begründen könne, diese beiden Einwürfe aber durch das Licht, in welchem Schelling jenes Princip dargestellt hat, mir wenigstens aufgehoben zu seyn scheinen, und gegen die Schellingsche Darstellung (soviel ich weiß) noch keine Schrift erschienen ist: so mußte ich's für eine zweklose Weitläuftigkeit halten, wenn ich jene Einwürfe, so scharfsin-

nig sie übrigens seyn mögen, der Reihe nach aufführen und nach ihrem Gehalte zu würdigen versuchen wollte. Damit aber maaße ich mir keinesweges an, zu behaupten, daß nicht auch dieses mit so vieler Kunst in einander gefügte System über kurz oder lang wieder erschüttert werden könnte. Denn wenn sich auch darthun lassen sollte, daß dies durch kein anderes ihm entgegen gesetztes System möglich seyn wird; so könnte es doch vielleicht durch den Gegner aller Systeme, den bisher noch nicht zum Schweigen gebrachten Skepticimus geschehen. Zwar sind ihm die Waffen, womit er bisher die dogmatischen Systeme so siegreich bestritt, auch diejenigen, welche ihm die wenigstens scheinbare Inconsequenz des Kantischen darreichte, durch dieses System aus den Händen geschlagen; aber ob er nicht auch an ihm früher oder später eine schwache Seite entdecken, und dann die Waffen, es von derselben aus zu bestreiten, finden wird, kann derjenige, der sich gewöhnt hat, dem rastlosen Streben der menschlichen Vernunft mit Unbefangenheit zuzusehen, nicht zum voraus leugnen. —

Bouterwek's Apodiktik.

Da es der Zweck der gegenwärtigen Abhandlung nicht ist, eine Uebersicht der Geschichte der Philosophie überhaupt zu geben, sondern nur diejenigen Momente auszuheben, durch welche die Theorie der menschlichen Erkenntniß und ihre Gewißheit auf den Punkt gebracht wurde, auf welchem wir sie heutiges Tages erblicken; so kann es nicht mit Recht von ihr gefordert werden, daß sie aller der Systeme, an welchen die letzten zwanzig Jahre fruchtbarer waren, als selbst Plato's Zeitalter, auch nur erwähne. Sie übergeht deswegen die Lehren Jacobi's, Abicht's, Werner's, Herder's, Bardili's und anderer, um nur noch einige Worte von Fr. Bouterwek's neuesten Schriften, oder vielmehr nur seiner Idee einer Apodiktik, (Halle 1799) zu sagen.

Diese Schrift hat den großen Zweck, das Princip der apodiktischen Urtheile aufzufinden, und dadurch zugleich den Grund der Erfahrung anzugeben, und die Kantische Formal-Philosophie (wie er sie nennt) durch einen Realis-

mus zu begründen. In ihrem ersten Buche, der logischen Apodiktik, wird, vielleicht zu umständlich, der Satz dargethan, daß die Logik, als blos formale Wissenschaft, das Princip der reellen Wahrheit nicht enthalten könne, sondern selbst nur hypothetisch gelte, und daß man durch Demonstrationen zu keinen obersten Grundsatz gelangen könne. — Das zweite Buch, die transcendentale Apodiktik, beginnt mit einer guten Darstellung des Geistes des Pyrrhonismus, und geht dann zum Hauptzweck des Ganzen über, nemlich das Real-Princip der Philosophie aufzustellen. Dies geschieht auf die Weise, daß von der Idee des Absoluten, die sich nicht leugnen lasse, durch indirekte Schlüsse auf eine absolute Realität, die dem Subjekt und Objekt zum Grunde liegen soll, und auf ein absolutes Vermögen, dieselbe anzuerkennen, die absolute Urtheilskraft geschlossen wird. Durch die sogenannte indirekte Schlußart sollen die Argumente des Pyrrhoniers gegen alle Demonstrationen entkräftet, oder vielmehr abgewendet werden. — (Aber schwerlich dürfte sich der wahre Pyrrhonier dabey beru-

higen, weil in der That bey diesen indirekten Schlüssen immer das schon vorausgesetzt wird, was durch sie erst bewiesen werden sollte.) — In der praktischen Apodiktik wird jene eine absolute Realität ebenfalls durch indirekte Schlüsse als Kraft und Widerstand, oder als absolute Virtualität erkannt, und die ganze Lehre mit dem Namen, Virtual-System bezeichnet. —

Niemand wird wohl leugnen können, daß diese Schrift einen unverkennbaren Beweiß des großen Scharfsinnes ihres Verfassers abgebe, und sich durch die versuchte neue Auflösung ihres Haupt-Problems sowohl, als durch gründliche Erörterung mancher noch verworrener Begriffe, und durch neue Ansichten mancher schwer zu erklärender Erscheinungen des gemeinen Bewußtseyns, einen gültigen Anspruch auf eine Stelle in der Zahl der achtungswerthen Produkte der selbstdenkenden Vernunft erworben habe. Weil sie aber in der Hauptsache, in der Begründung des Wissens, meiner Ueberzeugung nach, die rechtmässigen Forderungen des Skeptikers nicht befriedigt, vielmehr

durch ihre eine absolute Realität oder Virtualität eine Menge neuer unaufgelößter und unauflößbarer Schwierigkeiten herbeyführt; so halte ich es für nicht vereinbar mit dem eingeschränkten Zwecke dieser Abhandlung, bey den anderweitigen Vorzügen jener Schrift ausführlicher zu verweilen. —

Resultat.

Wenn wir nun auf die Aufgabe: was seit Plato und Aristoteles in der Lehre von der Natur der menschlichen Erkenntniß geleistet worden sey, zurück sehen, und das allgemeinste Resultat der historischen Untersuchung, welche zu ihrer Auflösung unternommen wurde, uns kurz zusammen gedrängt vor Augen stellen wollen: so werden wir folgende Sätze aus derselben hervor gehen sehen:

1) Noch gibt es keine allgemein geltende Theorie der Erkenntniß.

Noch stehen Dogmatiker, Critiker und Idealisten gegen einander und behaupten, wenn auch nicht mit gleich wichtigen Gründen, doch

in ziemlich gleicher Anzahl, ausschließlich die Einsicht in die Natur der Erkenntniß und die Principien alles Wissens zu besitzen; während der Skeptiker ihnen allen abstreitet, was er auch von sich selbst nicht rühmen will, nemlich die Tiefen des menschlichen Geistes erforscht zu haben.

2) Dennoch ist in der Erforschung der Natur der menschlichen Erkenntniß nach Plato und Aristoteles nicht wenig geleistet worden.

Es kann nemlich für ein Problem, auch ohne es vollständig und allgemein anerkannt richtig aufzulösen, schon dadurch viel geleistet werden, daß man entweder seine Unauflösbarkeit beweißt, oder dasselbe, es sey nun durch genauere Bestimmung, oder auch Absonderung verführerischer und doch falscher Auflösungs-Methoden, seiner endlichen Auflösnng und Entscheidung näher bringt. Daß dies auch mit dem großen Problem der Natur und Gewißheit der Erkenntniß geschehen seyn müsse, läßt sich schon zum voraus von den Anstrengungen so

vieler der scharfsinnigsten Männer erwarten, und ist, meine ich, durch die historische Darstellung ihrer Bemühungen wirklich dargethan worden. Die allgemeinsten Fortschritte, welche die Philosophie zur Auflösung desselben nach Plato und Aristoteles gemacht hat, sind wohl folgende:

a) Alle auf dies Problem Bezug habende Begriffe sind vielseitiger erörtert und genauer bestimmt worden. Besonders sind die verschiedenen Arten der Vorstellung und die verschiedenen Gemüthsvermögen schärfer geschieden, ihre Enstehungsarten und Funktionen gründlicher erforscht, und ihre wechselseitigen Beziehungen genauer entwickelt worden.

(Man sehe besonders die oben ausgeführte Vergleichung der Kantischen Theorie mit den Theorien der beiden griechischen Weltweisen.)

b) Das Problem ist (sofern man es nemlich überhaupt für auflösbar halten will) auf

drey bestimmte Gesichtspunkte gebracht worden, so daß man entweder das Objektive und Subjektive beides ursprünglich abgesondert bestehen und durch beider Mitwürkung das wodurch sie aufeinander bezogen werden, die Erkenntniß, entstehen läßt; oder daß man das Subjektive vom Objektiven ableitet, und die Erkenntniß als Wirkung der Materie erklärt; oder daß man umgekehrt das Objektive vom Subjektiven ableitet und die Erkenntniß in die durch Reflexion mögliche Unterscheidung und wechselseitige Beziehung zweier ursprünglich vereinigter Thätigkeiten, die aber jetzt als Objekt und Subjekt erscheinen, setzt; kürzer: das Problem muß entweder durch den Dualismus (der mehr oder weniger Empirismus oder Rationalismus ist,) oder durch den Materialismus, oder durch den transscendentalen Idealismus gelößt werden.

c) Es scheint durch die Geschichte bewiesen, daß das Problem, aus den zwey ersten Standpunkten angesehen nicht gelößt werden kann. Augenscheinlich ist dies bey dem zweiten; aber auch die mannichfaltigen Versuche, es von dem ersten aus aufzulösen, konnten der Forderung des Skeptikers, die Verbindung zwischen dem Objekt und Subjekt zu deduciren kein Genüge leisten. —

d) Das Problem scheint also entweder nur durch den transscendentalen Idealismus, oder gar nicht auflösbar zu seyn. Letzteres behaputet der Skeptiker, dessen Meinung ist, daß die Vernunft zwar nicht lässig werden solle, in die Tiefen des menschlichen Geistes einzudringen, daß sie aber nie gewiß werde seyn können, den ganzen Mechanismus desselben bis zu dem ersten Triebrade enthüllt zu haben. —

Hoffentlich wird niemanden dieses Resultat deswegen widrig seyn, weil er den Idealismus und Skepticimus, zwischen welchen es die Wahl bietet, für gefährlich und durch ihre Verbreitung der Ruhe und der Tugend der Menschen nachtheilig hält. Denn der Idealismus und der philosophische, nur die Theorie, nur die Natur und das Princip des Wissens betreffende, Skepticismus (von welchem hier die Rede ist) werden immer nur auf eine kleine Zahl selbstdenkender Menschen eingeschränkt seyn. Der gemeine Menschenverstand ist der unheilbarste Dogmatiker, und soll und wird es bleiben. Der Skeptiker ist sosehr Freund des gemeinen Menschenverstandes, daß seine ganze Lehre sogar darin besteht, daß man nicht mit Sicherheit über die Aussprüche und Thatsachen desselben hinaussteigen könne. Der Idealist aber wird nie das lächerliche Unternehmen wagen, den gemeinen Menschenverstand bekehren zu wollen, da er vielmehr darauf ausgeht, denselben zu erklären.

Druckfehler.

Seite	3	Zeile	2	statt	neuren l. neuern.
—	16	—	1	—	auf l. auch.
—	29	—	18	—	Numern l. Nummern.
—	79	—	5	—	impossibel l. impassibel.
—	105	—	12	—	hatte l. hätte.
—	106	—	22	—	aufführt l. anführt.
—	146	—	9	—	neuren l. neuern.
—	167	—	24	—	idealische l. identische.
—	172	—	16	—	sichren l. sichern.
—	193	—	10	—	Britanien l. Britannien.
—	194	—	8	—	unsren l. unsern.
—	268	—	3	—	lichtern l. leichtern.
—	270	—	8	—	allerest l. allererst.
—	272	—	20	—	werden l. werde.
—	304	—	13	—	vor l. für.
—	315	—	6	—	könne l. kann.
—	346	—	15	nach	„auch" setze „als".
—	348	—	14	statt	allgemeiner l. allgemein.
—	373	—	18	—	von l. vor.
—	376	—	18	—	undurchdringlichen l. undurchdringlichem.
—	377	—	1	—	jener l. jene.
—	377	—	17	—	beyde l. viele.
—	389	—	10	—	daß l. das.
—	399	—	22	deleatur	und.

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Suabedissen, David Theodor August,

Resultate der philosophischen Forschungen über die Natur der menschlichen Erkenntniß von Plato bis Kant gekrönte Preisschrift

Marburg 1805

Ph.sp. 814
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10044525-2